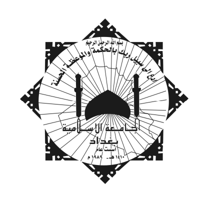
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
الجامعة الإسلامية- بغداد
مركز البحوث والدراسات الإسلامية
(مبدأ)



مجلة الجامعة الإسلامية

مجلة علمية محكَّمة نصف سنوية
يصدرها مركز البحوث والدراسات الإسلامية (مبدأ)
الجامعة الإسلامية/ بغداد

السنة السادسة عشرة العدد ٢٣/ ٢ ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م

مجلة الجامعة الإسلامية/العدد (٢/٢٣) (٢٠٠٩م)

بغداد – الجامعة الإسلامية

الترقيم الدولي لليونسكو ISSN 1813- 4521

الإخراج الفني: باسل عبد الكريم صالح

عنوان المراسلات:

العراق– بغداد– محلة ٣٠٨ شارع ٢٢/ الجامعة الإسلامية

أ.د.إبراهيم عبد صايل الفهداوي: رئيس هيئة التحرير

هاتف: ٤٢٥٤٢٥٧

فاكس: ٤٢٥٣٢٤٦

البريد الالكتروني للجامعة: islamicuniversitybag@yahoo.com

البريد الاليكتروني للمجلة: mabda_irsc@yahoo.com

شروط النشر

١. يجب أن يكون البحث المقدم للنشر جديداً وأن تراعى فيه القواعد المتعارفة في البحث العلمي والدراسة الأكاديمية من نواحي توثيق المصادر والمراجع والنصوص، فضلاً عن الموضوعية والمنهجية في البحث.

٢. ضرورة تحقق السلامة اللغوية مع مراعاة علامات الترقيم ومتانة الأسلوب مع وضوح الفكرة.

٣. يرتب البحث على الوجه الآتي:

عنوان البحث- اسم الباحث- مرتبته العلمية وعنوانه- المقدمة- متن البحث- النتائج- الخاتمة- قائمة الهوامش- المصادر.

٤. تكتب الهوامش على النحو التالي:

أ. عند توظيف الهامش للمرة الأولى: يكتب اسم الكاتب الكامل، عنوان الكتاب بالكامل، المحقق أو المترجم، رقم الطبعة (تستثنى الطبعة الأولى)، ومن ثم توضع بين قوسين معلومات (المكان، دار النشر أو المطبعة، سنة الطبع) المجلد أو الجزء ثم رقم الصفحة.

ب. عند توظيف الهامش للمرة الثانية: يختزل اسم الكاتب بالمشهور ثم عنوان الكتاب مختصرا، الجزء والصفحة.

أما الهوامش المتعلقة بالدوريات فتكون كالآتي:

أ. عند توظيف الهامش للمرة الأولى: اسم المؤلف، عنوان المقال، المحقق أو المترجم، اسم الدورية، المجلد أو العدد (المكان، دار النشر أو الإصدار، سنة النشر)، ثم الصفحة.

ب. عند توظيف الهامش للمرة الثانية: يختزل اسم المؤلف بالمشهور، ثم عنوان البحث أو المقال مختصراً، الصفحة.

أما إذا كان الهامش موقعاً اليكترونياً فيثبت تاريخ المطالعة تتبعه نقطة، ثم يكتب العنوان الاليكتروني كاملاً بين الأستاذين <www...>.

٥. تثبت قائمة المراجع كالآتي:

البدء باسم شهرة الكاتب أو عائلته متبوعاً بفاصلة تليها بقية الاسم متبوعــةً، عنوان الكاتب متبوعاً بنقطة، مكان النشر متبوعاً بنقطتــين، اســم الناشــر متبوعاً بفاصلة، تاريخ النشر متبوعاً بنقطة.

٦. يقدم البحث مطبوعاً بثلاث نسخ، مطبوعة بوساطة الكومبيوتر علــى ورق قياس A4 على وجه واحد وأن يكون المــتن والهــامش مطبوعــاً بخــط Simplified Arabic قياس المتن ١٦ والهــامش قيــاس ١٤ والعنــوان الرئيسي ١٨ والعنوان الفرعي ١٦ غامق.

٧. يجب أن لا يكون البحث مستلاً من (رسالة/ أطروحة) جامعية ولــم يســبق نشره، وليس معروضاً للنشر في أية وسيلة نشر أخرى وعلى الباحث تقــديم تعهد بذلك.

٨. يجب أن لا يزيد عدد صفحات البحث عن ٣٠ صفحة وفي حالة زيادة عــدد الصفحات إلى حد ٤٠ صفحة يؤخذ مبلغ قدره ٣٠٠٠ دينار عن كل صفحة.

٩. تخضع البحوث لتحكيم سري لتحديد صلاحيتها للنشر ولا تعاد الأبحاث إلــى أصحابها سواء قبلت للنشر أو لم تقبل.

١٠.لهيئة التحرير الحق في حذف أو إعادة صياغة بعض الألفاظ، ولها الحق في عدم نشر بحث ما.

١١.يقدم مع البحث مبلغ مقداره أربعون (٤٠٠٠٠) ألف دينار، ويعاد المبلغ عند عدم صلاحية البحث للنشر بعد استقطاع مبلغ التقويم والمتابعة.

١٢.يزود صاحب البحث- عند نشره- بنسخة واحدة من المجلة.

المحتويات

اسم البحث	الصفحة

١- أثر الأمثال القرآنية في العملية التعليمية

أ.م.د.جاسم الحاج جاسم

م.م. بشرى أحمد محمد أمين.. ١- ٢٤

٢- المتشابه في القرآن الكريم

م.م. عمار محمد صالح.. ٢٥- ٤٤

٣- أقمصة سيدنا يوسف ﷺ في القرآن الكريم (دراسة فكرية تحليلية)

د.أحمد خزعل جاسم.. ٤٥- ٦٦

٤- لفظة النِّعمَة ودلالة تراكيبها في القرآن الكريم

م.م. حسام أحمد هاشم.. ٦٥- ٨٨

٥- وجوه الاجتناب في القرآن الكريم (دراسة موضوعية)

م.م.صلاح علي مضعن المحمدي.. ٨٩- ١٢٤

٦- شُروطُ الوَلاية والشُهود في عَقد النِّكاحِ- عرض ومناقشة لأراء الفقهاء

د. حوري ياسين حسين.. ١٢٥- ١٥٤

٧- الذهب في بعض أحكامه

د.عزيز إسماعيل محمد العزي.. ١٥٥- ١٩٠

٨- أحكام تتبع رخص المذاهب عند الأصوليين

د. مهند سعدي حسين.. ١٩١- ٢٢٠

اسم البحث	الصفحة
٩- القواعد الأصولية لابن رجب الحنبلي من خلال كتابه جامع العلوم والحكم	
د.صلاح أحمد شلال..	٢٢١- ٢٥٤
١٠- المناظرات الكلامية بين الإمام أبي حنيفة والفرق المعاصرة له	
إحسان إلطيف أحمد الدوري..	٢٥٥- ٢٨٤
١١- حكم حرية الرأي في الإسلام	
د.خميس دحام علي..	٢٨٥- ٣٠٠
١٢- نور الدين سيرته ورعايته للعلم والعلماء	
الباحث ضرغام عبد الكريم عبد المجيد..	٣٠١- ٣٥٠
١٣- لمحة تاريخية في منهج الفكر العمراني الإسلامي }الربطٌ{ ومعايير بن أبي الربيع	
د.عمار لبيد..	٣٥١- ٣٦٤
١٤- أثر الإيمان بالله على سلوك الأفراد الاقتصادي	
د. احمد ياسين عبد..	٣٦٥- ٣٩٢
١٥- دراسة تقويمية لمدى استعمال تدريسيي العلوم الشرعية الوسائل التعليمية	
د.حسين عليوي حسين الطائي..	٣٩٣- ٤١٨
١٦- الأجور في قطاع الاتصالات اللاسلكية (دراسة قانونية مقارنة)	
م.م.علي ضياء عباس..	٤١٩- ٤٤٨
١٧- جماليات المؤثرات الضوئية واللونية في العرض المسرحي	
أ.م.د.طالب عبد الحسين فرحان..	٤٤٩- ٤٧٤
١٨- حكم الإجارة المنتهية بالتمليك في الفقه الإسلامي	
م.م.موفق تركي زيدان..	٤٧٥- ٥٠٤

المقدمة..

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد ﷺ النبيّ الأمين وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد...

يسر الجامعة الإسلامية وهي تواكب المسيرة العلمية الرائدة والساعية إلى بناء جيلٍ واعٍ ومثقف؛ أن تقدم عددها الجديد من (مجلة الجامعة الإسلامية) ٢٣/ ٢، ومن أقلامٍ معروفة ومتنوعة تمحورت حول مواضيع توزعت بين علوم شتى من الفقه وأصوله والقانون وعلوم القرآن والإعلام والتاريخ والتربية والاقتصاد الإسلامي وغيرها، في محاولة من هيئة التحرير التنويع بين مختلف المواضيع والعلوم من خلال البحوث المنشورة للأساتذة الباحثين من داخل الجامعة وخارجها.

وفي الختام نسأل الله سبحانه أن يجعل هذه المجلة منهلاً ينهل منه طلاب العلم والمعرفة خدمة لمسيرة العلم وأهله.

هيئة التحرير

أثر الأمثال القرآنية في العملية التعليمية

أ.م.د.جاسم الحاج جاسم
قسم الحديث/ كلية أصول الدين
م.م. بشرى أحمد محمد أمين
كلية البنات/ قسم اللغة العربية

ٱﭑﭒ

ﭽﭓﭔﭕﭖﭗﭘﭙﭚﭛﭜﭝﭞﭟﭠﭡﭾ

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد بن عبد الله وعلى آله الطيبين الطاهرين وصحابته الكرام الميامين، ومن اهتدى بهديهم إلى يوم الدين... أما بعد...

فتعد الأمثال القرآنية وسيلة من وسائل الهداية والإرشاد، ومنهلاً من مناهل العلم والمعرفة للعباد، لتضمنها العبر والعظات والدروس للعباد والبلاد، ومورداً حقيقياً في تقويم وتوجيه السلوك الإنساني، ولا غرابة في ذلك لما بلغته الأمثال القرآنية من براعة في التصوير ودقة في التعبير، ولتناولها كل ما من شأنه أن ينير للإنسان طريقه في الحياة، ويبدد من أمامه ظلمات الجهل والضلال، فالأمثال القرآنية وسائل إيضاح تعليمية بالدرجة الأولى، ومن هنا كانت الأمثال القرآنية نوراً ميّزت به الناس الغي من الرشاد والهدى من الضلال.

وعلى هذا الأساس ارتأينا أن نكتب عن (أثر الأمثال القرآنية في العملية التعليمية) فأخذنا الموضوع بكل عناية وبوافر من الأهمية القصوى، فبدأنا خطة البحث والتي شملت خمسة مباحث:

المبحث الأول/ أوضحنا فيه معنى المثل في اللغة حين عودتنا إلى المعاجم اللغوية ثم تطرقنا إلى معنى المثل في الاصطلاح القرآني.

المبحث الثاني/ تكلمنا فيه عن أنواع الأمثلة القرآنية، وعالجنا موضوع التقسيم، فقسمناها إلى ظاهرة وكامنة وإلى طويلة وقصيرة، وكانت لنا وقفة مع الطويلة والقصيرة، وكانت هناك الأمثال الموجزة التي هي من تقسيم أحد الباحثين المعاصرين، والنوع الأخير من التقسيم هو الأمثال القصصية والتي منها ما لا ذكر للفظ المثل فيها.

المبحث الثالث/ هو في تبيان أهمية الأمثال القرآنية في العملية التعليمية وما احتوته من وسائل وطرائق توجيهية.

المبحث الرابع/ وهو أطول المباحث عددا في الصفحات وذلك لاحتوائـــه علـــى عرض تحليلي لطائفة من الأمثال القرآنية التي وجدنا من الضـــروري الوقـــوف عنـــدها وتبيان أثرها في العملية التعليمية وتقويم السلوك الإنساني في المجتمع الإسلامي.

المبحث الخامس/ وهذا المبحث الأخير تضمن الطريقة والأسلوب فـــي عـــرض الأمثال القرآنية، وألحقناه باستبانة على شكل سؤال وجواب، ومن ثم خاتمـــة بالبحـــث و قائمة بأسماء المصادر.

والحمد لله في الأولى والآخرة

المبحث الأول
المثل في اللغة والاصطلاح

ورد المثل في معناه اللغوي في كتب المعجمات، فقد تناولت هذه الكتـــب لفظـــة (مثل) بالشكل الوافي والذي يعيننا على معرفة معنى هذه اللفظة، فقال اسحق بن إبـــراهيم الفارابي المتوفى سنة ٣٥٠هـــ }المثل واحد الأمثال، والمثل الوصف، والمثـــل بمعنـــى المثل، كما يقال: شِبْه وشَبَه{[١].

وصرح ابن فارس المتوفى سنة ٣٩٥هـــ برجوع مصطلح المثل السائر إلى الشبه قائلاً }الميم، والثاء، واللام أصل صحيح يدل على مناظرة الشيء للشيء، وهذا مثل هذا، أي نظيره، والمثل والمثل، كشبه وشبه{[٢].

وذهب ابن منظور المتوفى سنة ٧١١هـــ إلى مثل ما ذهب إليه غيره من السابقين فقال }مثل كلمة تسوية يقال: هذا مثله كما يقال شِبْهه وشَبَهه بمعنى، والمثل المثل الشيء الذي يضرب لشيء مثلا فيجعله مثله{[٣].

وفي الصحاح ما يضرب به الأمثال قال الجوهري }ومثل الشيء صفته{[٤].

وأورد ابن منظور معاني أخرى لمادة (مثل) ومنها ما لم تـــذكره معـــاجم اللغـــة الأخرى كالعبرة والآية والحديث فقال }وقد يكون المثل بمعنى العبرة، ومنه قوله تعـــالى چےۓۓﯖﯖچ [٥]، ومثلاً هنا بمعنى عبرة يعتبر بها المتأخرون، وقد يكون المثل بمعنـــى الآية، ومنه قوله تعالى في صفة عيسى عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام چ□□□□□چ [٦]، والمثل هنا بمعنى الآية التي تدل على نبوته[٧].

ويأتي المثل بمعنى الحديث نفسه كما في قوله تعالى چڳڳگگچ [٨]، فقوله في تفسير الآية: قول لا إله إلا الله، وتأويله أن الله عز وجل أمر بالتوحيد، ونفى كل إله سواه وهي الأمثال[٩].

ولو رجعنا إلى لسان العرب وجدنا ابن منظور قد زاد على ذلك معنى آخر للفظة (مثل)، فقد أضاف معنى العلمية فقال }المثل- بفتح الميم وسكون الثاء- مأخوذ من المثل- بالتحريك- لأنه إذا شنع في عقوبته جعله مثلا وعملاًج[١٠].

ومن هذا كله نجد معنى آخر للمثل وعند ابن منظور أيضاً باعتبار كون ابن منظور من المتأخرين، ومعجمه الذي خرج به كان خلاصة من سبقه التأليف في المعاجم إلى فترة بداية القرن الثامن الهجري، فقد فسّر المثل بمعنى المثال في قوله }والمثل ما جعل مثالاً: أي مقداراً لغيره يحتذى عليه لغيرهج[١١].

المثل في الاصطلاح القرآني

قال الماوردي }من أعظم علم القرآن، علم أمثاله، والناس في غفلة عنهج[١٢].
وقال الشيخ عز الدين }إنما ضرب الله الأمثال في القرآن تذكيراً ووعظاً، فما اشتمل منها على تفاوت في ثواب أو على إحباط عمل، أو على مدح أو ذم أو نحوه، فانه يدل على الأحكامج[١٣].

فالأمثال هي: نماذج الحكمة لما غاب عن الأسماع والأبصار، لتهدي النفوس بما أدركت عياناً [١٤].

وورد المثل في القرآن الكريم على عدّة معانٍ، وهذا ما أظهرته كتب التفاسير التي بين أيدينا، وأذكر بعض هذه المعاني: التمثيل[١٥]، الجعل[١٦]، الوصف[١٧]، الذكر[١٨]، الوضع[١٩]، الصنع[٢٠]، التبيين[٢١]، الاتخاذ[٢٢]، الإيراد[٢٣].

وضرب الأمثال في القرآن الكريم يستفاد منه أمور كثيرة: منها التذكير، والوعظ، والحث، والزجر، والاعتبار والتقرير، وتقريب المراد للعقل، وتصويره بصورة المحسوس، لأنّ الأمثال تصور المعاني بصورة الأشخاص؛ لأنها أثبت في الأذهان لاستعانة الذهن فيها بالحواس، ثم كان الغرض من المثل تشبيه الخفي بالجلي الواضح الظاهر، والغائب بالمشاهد وهذا ما تشهد له أمثال القرآن الكريم[٢٤].

وقد وردت في القرآن الكريم ألفاظ تجري مجرى المثل، و نـــورد بعـــض هـــذه الألفاظ التي وردت في عدد من آي القرآن الكريم:

١. قال سبحانه وتعالى چٱٻٻٻپپپچ[٢٥].

٢. قال سبحانه وتعالى چڑڑککچ[٢٦].

٣. قال سبحانه وتعالى چۋېېٻ□□چ[٢٧].

٤. قال سبحانه وتعالى چپپپپپپٺٺچ[٢٨].

٥. قال سبحانه وتعالى چ□□□□چ[٢٩].

٦. قال سبحانه وتعالى چگگگگگگچ[٣٠].

٧. قال سبحانه وتعالى چککگگگگچ[٣١].

٨. قال سبحانه وتعالى چ□□□□□چ[٣٢].

المبحث الثاني
أنواع الأمثال القرآنية

ذهب العلماء والمفسرون عدة مذاهب في تقسيم الأمثال القرآنية، ولسنا هنا بصدد بيان وتفصيل هذه المذاهب ؛لأن ذلك يتطلب صفحات كثيرة من هذا البحث، وليس هذا هدفنا في هذا البحث، ولكن يمكن أن نوجز ونحصر ما توصل إليه البحث من استقرارية في التقسيم، فقسموها على ما يأتي:

أولا- ظاهرة وكامنة

ثانيا- طويلة وقصيرة

ثالثا- الأمثال الموجزة السائرة

رابعا- الأمثال القصصية.

وفيما يلي إيجاز لكل نوع من هذه الأمثال:

أولا/ الأمثال الظاهرة والكامنة:

لجأ إلى هذا النوع من التقسيم فريق من الباحثين والعلمـــاء مـــنهم بـــدر الـــدين الزركشي وجلال الدين السيوطي، فقد ذهب الزركشي من خلال حديثه عن المثل فـــي

القرآن قائلا }هو قسمان ظاهر ومصرح به، وكامن وهو لا ذكر للمثل فيه، وحكمه حكم الأمثال{[٣٣]، وهو ما ذهب اليه الأستاذ احمد الهاشمي في كتاب جواهر الأدب[٣٤].

ومن هنا يتضح أنّ الزركشي ومن تبعه يرون أن المثل الظاهر: ما ظهر فيه لفظ المثل فهو واضح الدلالة، والنوع الآخر هو الكامن وهو ما لا ذكر للفظ المثل فيه ولكن يسري في صفاته وأحكامه معنى المثل، ويدخل في ذلك القصص القرآني التي نستخلص منها العبرة والعظة والدروس.

وهذه هي الغاية الرئيسة التي أرادها الله سبحانه وتعالى من ذكر القصص القرآني، ومثال على ذلك قول الله عز وجل چڃچ چڇڍڍڌڌچ[٣٥]، وقول الله عز وجل چ□□ □□□□ □□□چ[٣٦].

وهذه الأمثال الكامنة عرفها الدكتور عبد المجيد عابدين بقوله }وهي التي لا يصرح القران بأنها أمثال، ولم ترد في حكاية الأمثال شائعة، وإنما هي أمثال في نظر العلماء من حيث ما ورد فيها من معنى قريب الصلة بأمثال معروف بمعانيها لا بألفاظها ومن هنا سميت بالأمثال الكامنة{[٣٧].

ثانياً/ الأمثال القصيرة والطويلة:

ذكر ابن رشيق القيرواني هذا التقسيم وجاء بأمثلة من هذين النوعين ومنها قول الله عز وجل چڃچڇڍڍڌڌڎڎڈژژڑڑکککچ[٣٨]، وقول الله عز وجل چڭڭۇۇۆۆۈۈۉۉۋچ[٣٩].

وهناك الأمثلة الطويلة وهي كثيرة في القران فمنها قوله تعالى چھھےےۓۓڭچ[٤٠]، وقوله تعالى چٻٻ□□□□چ[٤١] وأمثلة أخرى كثيرة [٤٢].

إن تقسيم هذه الأمثال إلى طويلة وأخرى قصيرة أمر نسبي ، وهو تقسيم غير دقيق ، فالأمثال التي ذكرها ابن رشيق والتي عدها طويلة يمكن أن تكون قصيرة قياسا لأمثال أخرى وردت في القران ومنه قوله تعالى چٱٻٻٻٻپپپچ[٤٣]، وأمثله أخرى كثيرة لا يتسع المقام لذكرها.

فالأمثال القرآنية تتباين في الطول والقصر وليس هناك ثمة خصائص معينة او صفات ثابتة نستطيع من خلالها التمييز بين الأمثال القرآنية من حيث الطول والقصر.

ثالثاً/ الأمثال الموجزة السائرة:

هذا النوع الثالث ذكره الدكتور عبد المجيد عابدين واستشهد لهـا بـأقوال لقمـان الحكيم في القرآن الكريم، وقد أكثر الباحث في صفحات كتابه من ذكر شخصـية لقمـان وصفته بالحكمة، وقد حكى القرآن أقوالا عن لقمان دالة على التقوى وحاثة على الإيمـان بالله وحب الوالدين وإقامة الصلاة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتمسك بالصبر والتواضع[٤٤]، وأغلب الظن أن هذه الأنواع التي ذكرها الدكتور عابدين تـدخل ضـمن الأمثال الكامنة التي لا ذكر للفظ المثل فيها وإن طالت أو قصرت.

إن الأمثال القرآنية وفقا لهذا المفهوم للمثل القرآني هي أمثال مقصودة ويتضح هذا القصد في تصريح القرآن بأمثاله وذكر الغرض التي ضربت من أجله الأمثال[٤٥]، غيـر أن الأمثال القرآنية المقصودة أو الظاهرة ينبغي ألا تقتصر على ما صرح القران بمثيلتـه وإنما ينبغي أن تشمل الأمثال التي جاءت مشابهه لها ولا تختلف عنهـا إلا مـن حيـث افتقارها للفظ المثل، فأدرك الباحثون هذه القضية فأضافوا إلى الأمثال التي ذكر فيها لفظ المثل ما لم يذكر اللفظ فيها، وقد صرح بذلك الدكتور عبد المجيد عابدين حيث قال }على أن المفسرين والبلاغيين لم يقتصروا على هذه الأمثال- التي ذكرها- حين تحـدثوا عـن التمثيل في القرآن، بل أضافوا إليها قصصاً وصوراً مجازية أخرى، وعدوها مـن قبيـل التمثيل في القران على الرغم من أنّ لفظ المثل لم يرد فيها صراحة{[٤٦].

رابعاً/ الأمثال القصصية:

إن كثيراً من الأمثال التي ذكرها القرآن الكريم هي قصص وصور عمد القـرآن إلى تصويرها للعظة والعبرة، وللقصة القرآنية دور كبير في معالجة مسائل العقيدة والدين والأحكام، وكذلك مساسها المباشر بواقع الحياة والتي يعيشها المسلم وتنظيمهـا بالشـكل السليم البعيد عن التعقيد، وقد جاءت القصة القرآنية بخصوصية التصوير الفنـي الجميـل حتى لكأنّ لوحاتها في التصوير الفني قد قصدت لذاتها ، ولكن المشركين جهلوا الهدف من وراء تلاوة القصص القرآني عليهم فقالوا چ□□چ[٤٧]، وفات المشركين ما سـبقت إليـه القصص ومن أجله ولعل المقصود بقوله تعالى چﮉﮊﮋﮌچ[٤٨]، أنها الأمثال القصصية.

ومن أمثلة القصص القرآنية قوله تعالى چگ گگں ںڻچ [٤٩]، وقوله تعالى چٹٹٹٹ ٹ...چ [٥٠]، وقد جاءت طائفة من هذه الأمثال واكتفى بالإخبار بالعمل وما يترتب عليه من غير ذكر التفاصيل ومنه قوله تعالى چکککگ گگگگ گچ[٥١].

إن الغاية المبتغاة من ذكر هذه الأمثلة القصصية هي بيان موطن الهداية، وقد ذهب بعض المفسرين في حديثه عن القصص القرآني انه لا يشترط فيه أن تكون قد وقعت فعلا وبالكيفية التي وردت ورويت بها أحداث القصة ما دامت رويت لأجل العظة والاعتبـــار وفي ذلك قال الزمخشري في تفسير قوله تعالى چٹٹٹٹٹ...چ[٥٢].

فيجوز أن تراد قرية مقدرة على الصفة، أو أن تكون من قرى الأولين قرية كانت هذه حالها، فضربها الله بمكة إنذاراً بمثل عاقبتها[٥٣]، وذكر الرازي في تفسير الآية نفسها أن المثل قد يضرب بشيء موصوف بصفة معينة سواء أكان ذلك الشيء موجوداً أم غير موجود، وقد يضرب بشيء موجود معين، فهذه القرية التي ضرب الله بها المثل، يحتمـــل أن تكون شيئاً مفروضاً ويحتمل أن تكون قرية معينة[٥٤]، وما ذهب إليه الآلوســـي فـــي تفسير قوله تعالى چووۆۆۈۈېې□□□□□□□□□□چ [٥٥]، قال الآلوسي }والمراد بـــالرجلين إما رجلان مقدران على ما قيل وضرب المثل لا يقتضي وجودهما وإما رجلان موجودان وهو المعول عليه{[٥٦].

المبحث الثالث
أهمية الأمثال القرآنية في العملية التعليمية

لقد كان لزاما علينا أن نقف وقفة تدبر وتأمل للأمثال القرآنية لنقف على شــرف مكانتها وسمو منزلتها، وإن الإكثار من ذكر هذه الأمثال يدل دلالة واضحة على المــراد منها وهو الاعتبار والدرس، فهذا هو الأسلوب التعليمي الذي أراده القرآن الكريم والهدف من ذكر هذه الأمثال التي قد يجد الباحث صعوبة في إحاطته بمعانيها الكثيرة الرائعة التي وردت الأمثال في ذكرها حتى أننا لنجد حيرة كبيرة بأي الأمثال نبدأ وأيها نختار، ولكــن لنبدأ بضرب الله عز وجل للأمثال الصغيرة والتي كان وقعها عنيفا وشديدا فــي نفــوس المشركين، ومن ذلك قوله تعالى ﭽﭾﭿﮀﮁﮂﮃﮄﮅﮆﮇﮈﮉﮊﮋﮌﮍﮎﮏﮐﮑﮒﭼ الحج، حيــث أن تمثيل آلهة المشركين التي ظلوا لها عاكفين ببيت العنكبوت قد أفزع المشــركين وهــالهم نظرا لما في بيت العنكبوت من الوهن والضعف، وهم لا يرون أوهن منه، والأكثر مــن ذلك أنهم لا يستطيعون ردّ ذلك عنها لكونهم لا يملكون وسائل الرد فضــلا عــن إقنــاع خصومهم- من المسلمين- بقوتها وقدرتها، وإذا كان بينهم من يكابر في ذلك بينه وبــين نفسه فقد قطع الله عليه مكابرته بقوله عز وجــل ﭽﭑﭒﭓﭔﭕﭖﭗﭘﭙﭚﭛﭜﭝﭞﭟﭠﭡﭢﭣﭤﭥﭦﭧﭨﭩﭪﭫﭬﭭﭼ العنكبوت، إذا وقف الذباب على الآلهة التي لهم فلا تســتطيع الآلهــة طــرد الذباب كون الآلهة من الحجارة فلا تضر ولا تنفع، فهذا هو الأسلوب التعليمي فهو يعلــم المشركين أن هذه الحجارة المصنوعة بأيدي البشر لا فائدة منها، والذباب من خلق الله عز وجل، وإن الله لا يستنكف من ضرب الأمثال الصغيرة، وبما هو أصغر من تلــك التــي استصغروها فقال الله عز وجل ﭽﭾﭿﮀﮁﮂﮃﮄﮅﮆﮇﭼ البقرة: ٢٦، وقال عز وجل ﭽﭑﭒﭓﭔﭕﭖﭗﭘﭼ الفرقان، وعلى هذا تمثل الأمثال القرآنية أســلحة الخصــومة الكلاميــة ضــد المشركين ولها من السطوة والسلطان على النفوس ما يساعد في المحاجة وإخراس اللسان المشرك عن القول عن الله عز وجل ورسوله الكريم ﷺ غير الحق، فالهدف التعليمي من هذه الأمثال هو إحراق أباطيل المبطلين ونور يكشف للناس الغي والفساد وطريق الهداية والنجاة من النار ويميز الخبيث من الطيب، فهي ليســت ســردا تأريخيــا أو تصــويرا تشخيصيا للأشياء والموجودات لمجرد الرغبة في التصوير والتمثيل بل لإحقــاق الحــق وإزهاق الباطل والتذكرة لمن شاء أن يتذكر والعبرة لمن اعتبر، والأسلوب التعليمي لهذه

الأمثلة هو خير باعث على التفكير والتذكير والاعتبار فقال عز وجل چپپپپپٹچ إبراهيم، وقال تعالى چگںگںگںگںگںگچ الحشر، لذلك يتوضح لنا جلياً الغاية التعليمية من ضرب الله عز وجل للأمثال على اختلاف صيغها وأوصافها وألفاظها ومعانيها، فالأمثال القرآنية تتطلب علما لإدراك ما فيها من عظات وعبر ودروس، وكيف لا يكون كذلك والله عز وجل هو الذي يضرب هذه الأمثال فقال عز وجل چۀۀہہہھھھچ العنكبوت، فحصر فهم هذه الأمثال وإدراكها بالعلماء دون غيرهم من الناس، فالأمثال أحكام وتشريعات وإن جاءت على غير ما عهد أن تجيء عليه الأحكام والتشريعات، والقرآن الكريم لا يرى في الأمثال وسيلة هداية فحسب بل من أقوى الوسائل وأجداها في معالجة النفوس، وهنا تبرز الغاية التعليمية في هذه الأمثال.

وتعد الأمثال القرآنية وسيلة لإنقاذ الناس من التخبط بالضلالات والجهالات العمياء، وإن تمادي الناس وكفرهم وطغيانهم وبعدهم عن الحق ليس سببه هو عجز الأمثال عن تأدية وظيفتها التي ذكرها الله سبحانه وتعالى بل لأنهم أضل من البهائم وأصم من الحجارة.وذكر القرآن الكريم ما يكون عليه حال الكفار يوم القيامة عندما يذكرهم الله عز وجل بالأمثال التي ضربها لهم ولهذا قال الله عز وجل چپپٹٹٹٹٹٹٹٹٹٹٹٹڤڤڤڤ ڤڤڦڦڦڦڦڦچ[٥٧].

وهناك من الأمثال القرآنية ما تكون آخر وسائل الهداية والإرشاد وهذا يفسر تأخر ضربها في الآية الكريمة عن الحدث المشاهد ويرينا الله عز وجل أن هؤلاء لا يتعظون ولن يتعظوا حتى لو رأوا العذاب بأعينهم.. وما اعد الله لهم من العذاب لسوء ما كانوا عليه فاخبرنا الله عز وجل بقوله چپپپپٹچ[٥٨].

إذا فالأمثال إحدى وسائل التعليم وطرقه فإنها تعلم تنبيه المخطئ إلى خطئه والمحسن الى إحسانه ، وهذا ما يفسر لنا ما اخبرنا الله عز وجل إن ما من امة من الأمم التي نزلت بها عقوبته وحلت بساحتها نقمته إلا وقد ضرب الله الأمثال ، إذا لم تضع الأمة الغاوية حداً لعصيانها انزل الله بها ما انزل فقال سبحانه وتعالى بعد أن ذكر من الأمم التي أهلكها چگگگگگگگگگچ[٥٩].

ومن هذا كله نستخلص أننا مهما اطلنا عن أهمية الحديث عن الأمثال القرآنية في العملية التعليمية وتقويم السلوك الإنساني، فإننا لا نفي الموضوع حقه ، والذي نستخرجه

من تلك الأمثال ما عالجته من موضوعات في إصلاح النفوس والقلوب فـيمكن أن نقـف على ما لم نقف عليه من قبل، ولا غرابة من هذه الأهمية الكبيرة للأمثال القرآنية لأن هذا هو الذي يراه رسول الله ﷺ إذ يقول }**إن القرآن نزل على خمسة أوجه: حـلال وحـرام ومحكم ومتشابه، وأمثال فاعملوا بالحلال واجتنبوا الحـرام واتبعـوا المحكـم وآمنـوا بالمتشابه واعتبروا بالأمثال**ؠ[٦٠].

المبحث الرابع

((عرض وتحليل لطائفة من الأمثال وأثرها في العملية التعليمية))

أ. قال تعالى ﭽﭾﭿﮀﮁﮂﮃﮄﮅﮆﮇﮈﮉﮊﮋﮌﮍﮎﮏﮐﮑﮒﮓﮔﮕﮖﮗﮘﮙﮚﮛﮜﮝﮞﮟﮠﮡﮢﮣﮤﮥﭼ البقرة.

إن أي تمثيل في القرآن يفيد في زيادة البيان والوضوح ، والله عز وجل هو الذي خلق الصغير والكبير، وليس الصغير اخف عليه من الكبير والعظيم أصعب من الصغير، وإذا كان الكل بمنزلة واحدة لم يكن الكبير أولى أن يضربه مثلا لعباده من الصـغير بـل المعتبر فيه ما يليق بالقصة[٦١]، فضرب الله تبارك وتعالى الأمثلة بهذه الدواب الصـغيرة ومنها الذباب والبعوض والعنكبوت وغيرها وكانت رداً واضحاً على الكفار والمشـركين، وكلما كان المضروب به المثل اضعف كان المثل أقوى و أوضح في التـأثير والاعتبـار وهذه هي الطريقة التعليمية في ضرب الأمثال، والبعوض من عجائـب خلـق الله وهـو صغير جداً، وخرطومه في غاية الصغر ومع ذلك فالخرطوم مجوف ويغوص فـي جلـد الفيل والجاموس على صغره، والمقصود من هذا التمثيل هو تحقير الأوثان فكان التمثيـل بهذا الشيء الحقير أقوى في الدلالة، وان الله عز وجل لا يمتنع عـن التمثيـل بالشـيء الصغير ولا يستنكف عن ذلك.

وحين سألت أحد الأساتذة في العلوم الإسلامية عن هذا النوع من الأمثـال وفـي طريقة عرضها على الطلبة؛ أجاب أن فيها اعتباراً من جهة أنّها تزيـد المـؤمن إيمانـا وتضل الفاسقين الذين ينقضون عهد الله (ويقصد اليهود) واستدرك أن على الأستاذ أن يبين طريقة الله عز وجل في ضرب المثل وخصوصاً أن اليهود استبعدوا ضرب الأمثال مـن الله بالذباب والبعوض، وهذا هو المنهج القويم للقرآن الكريم.

ب.

١. قال تعالى ﭽﭸﭹﭺﭻﭼﭽﭾﭿﮀﮁﮂﮃﮄﮅﮆﮇﮈﮉﮊﮋﮌﮍﮎﭼ البقرة/ ٢٦١.

٢. قال تعالى ﭽﭑﭒﭓﭔﭕﭖﭗﭘﭙﭚﭛﭜﭝﭞﭟﭠﭡﭢﭣﭤﭥﭦﭧﭨﭩﭪﭫﭬﭭﭼ البقرة.

٣. قال تعالى ﭽﯣﯤﯥﯦﯧ□□□□□□□□ﭼ البقرة/ ٢٤٥.

هذه نماذج من الأمثال القرآنية في مسألة الإنفاق وما يترتب على ذلك من اجر عظيم عند الله عز وجل، فهذه أمثال ضربها الله عز وجل لتضعيف الثواب وان الحسنة بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف أي مثل نفقتهم كمثل حبة زرعت فأنبتت سبع سنابل وفي كل سنبلة مائة حبة فتكون الحبة قد أغلت سبعمائة ضعف أي سبعمائة حبة[٦٢]. ونفقة المنفق هنا ليست في الجهاد فقط بل في جميع اوجه الخير وهنا يكون مضاعفة الأجر بحسب حال المنفق و إيمانه و إخلاصه ، فإن الإنفاق يتفاوت بحسب ما يقوم في القلب من الإيمان والإخلاص[٦٣]، والأسلوب التعليمي في الإنفاق من أهدافه تهذيب النفس الإنسانية وتطهيرها من مرض الأنانية.

وهناك طريقة تعليمية أخرى ذكرها القران الكريم في تحسين صيغة الإنفاق فقال عز وجل ﭽﮑﮒﮓﮔﮕﮖﮗﮘﮙﮚﮛﮜﮝﮞﮟﭼ البقرة/٢٦١، وهذه يمكن تسميتها بالطريقة التهذيبية في الإنفاق أي إبطال آثار العمل الصالح بالعمل المفسد له، فمن ينفق ماله في سبيل الخير ثم يتبع نفقته بالمن على من انفق عليه أو بإيذائه بتعْييره بها فان كرامة نفقته تزول[٦٤].

أما الآثار التعليمية المترتبة على طريقة الإنفاق هذه فهي:

١.سيادة العدالة في المستوى المعاشي بين الطبقات المختلفة وعدم التمايز الطبقي

٢.عدم إشعار المنفق عنه بالنقص في حالة اتباع النفقة بالمن والأذى لان ذلك يترتب عليه أن يكون المنفق يطلب الرياء والسمعة لا مرضاة الله.

وفي الآية الثانية سألت أحد أساتذة العلوم الإسلامية، لِمَ أتى الله عز وجل بهذه الآية وقد ذكر اجر المنفقين في سبيل الله في الآية ٢٦١ من سورة البقرة؟ فكان جوابه إن في هذه الآية وضع عز وجل شرط الإخلاص تصريحاً بذكر مرضاته ويعني هذا إن هذا المثل هو أسلوب يخص القلوب في الذكر بإخلاص النية في الإنفاق لله عز وجل، وذلك لان الإنسان ينفق جزءً من ماله الذي يكسبه بالحلال، والحلال لا يأتي إلا بالجهد والتعب

وكان جزاء ذلك هو الجنة بربوة، وخصت بالربوة لحسن شجرها وزكاء ثمرها، واستدرك الأستاذ قائلاً هذا ما عرضته على طلبتي في القسم ووجدت اثر ذلك في نفوسهم نظراً لطريقة عرضي لهذا المثل فسارع بعضهم إلى الإنفاق في سبيل الله فانظر أخي الباحث إلى اثر هذه الأمثلة في العملية التدريسية كيف يكون إيجابيا.

وأود الإشارة هنا إلى نوعي المطر (الوابل، والطل) مقابلاً لنوعين الإنفاق (الكثير والقليل) فمن الناس من يكون إنفاقه وابلا ومنهم من يكون إنفاقه طلاً، وهذا يشجع الإنفاق في سبيل الحصول على مرضاة الله.

وفي قوله تعالى چۋۄۉې□□□□□□□چ فالإنفاق لا يضيع اجره عند الله لذلك سماه الله قرضاً لان القرض يوجب رد المال المقروض إلى صاحبه الذي اقرض المال، ولما كان المقروض له هو الله عز وجل فكرمه في رد ذلك إلى الذي اقرض المال واسع، ويضاعفه أضعافا كثيرة، وهذا هو سلوك تعليمي يهدف إلى الالتفات إلى الغير، فقرض المال إلى الفقراء في سبيل الله هو نظر عطف إليهم وسيجد ذلك أضعافا عند الله عز وجل في الدنيا والآخرة.

ج. قال تعالى چ□□□□□□□□□□□ىيئ□□ٱببببپپپپپڀڀڀڀٺٺٺٺٿٿٿٿٹٹ ٹٹڤڤچ إبراهيم.

إن الله عز وجل في ضربه للأمثال يستعمل وسائل تعليمية فاستعمل هنا النبات وقد استعمل في أماكن أخرى الإنسان والحيوان، وإذا أعدنا النظر في الآيات الثلاث السابقات فقد بين الله عز وجل منهجا تعليميا يساهم مساهمة كبيرة في نشر الكلمة الطيبة والخلق الحسن بين العباد، لما لذلك من اثر في إقامة دعائم العدالة في المجتمع الإسلامي الموحد، فشبه الله عز وجل هذه الكلمة الطيبة: هذه اللفظة التي لها الأثر البالغ في توجيه النفس الإنسانية والسلوك بالشجرة الطيبة التي تثمر الثمر النافع ، فكذلك الكلمة الطيبة تثمر العمل الصالح، واغلب المفسرين قالوا إن الكلمة الطيبة (هي قول لا اله إلا الله) الخفيفة على اللسان والثقيلة في الميزان، فهذه شجرة التوحيد تبقى تثمر في قلب المؤمن[٦٥].

ومن هذا القول نستشف الأمور الآتية:

١. كل كلمة طيبة اصلها أن تكون مدخرا للمؤمن يوم القيامة وليس هناك جهد في إخراجها إلا اللسان ولكن منبعها القلب.
٢. بيان اثر هذا المثل في سلوك الناس من جهة النتائج المترتبة على ذكر الكلمة الطيبة بين الناس.
٣. أصالة جذور الكلمة الطيبة في القلب، وتغذيتها للنفوس كلما وردتها الألسن.
٤. اعتبار نموذج الشجرة كوسيلة تعليمية فلا بد للشجر من عروق وساق وفروع وورق وثمر فكذلك شجرة الكلمة الطيبة فروعها العلم واليقين و الإخلاص والمعرفة.

وعودة إلى قوله تعالى چٺﭢﭣﭤﭥﭦﭧﭨﭩﭪچ، فهنا التشبيه المقابل جرى على الكلمة الخبيثة التي هي كالشجرة الخبيثة التي قلعت من اصلها فمالها من قرار فلا عرق ثابت ولا فرع ولا ثمر زاكية ولا ظل ولا ساق قائم فقيل على هذه الكلمة الخبيثة إنها كلمة الكفر التي تهوي بالكافر إلى جهنم، فالشرك ليس له اصل يأخذ به الكافر ولا برهان ولا يقبل الله عمله فليس له اصل ثابت في الأرض ولا فرع في السماء(٦٦)، فالسلوك التعليمي لهذا المثل يبين الأمور الآتية:

١. الشجرة الخبيثة أصبحت وسيلة إيضاح تعليمية، فهي خبيثة بحسب الرائحة وبحسب الطعم ، وقد تكون بحسب الصورة والمنظر، ولا نفع فيها غير ان تمثيلها كان نافعا للعبرة.
٢. ان الكلمة الخبيثة لها مضار، وهذه المضار إن لم تستأصل من الأرض فقد تنتشر وتؤدي إلى ضرر المجتمع.
٣. من هنا نتلمس أسلوبا تعليميا في التحذير من النطق بالكلمة الخبيثة التي تمجها الأسماع والنفوس والقلوب لها كارهة

د. قال تعالى چﮔﮕﮖﮗﮘﮙﮚﮛﮜﮝﮞﮟﮠﮡﮢﮣﮤﮥﮦﮧﮨﮩﮪﮫﮬﮭﮮﮯﮰﮱﯓﯔﯕﯖﯗﯘﯙﯚﯛﯜﯝﯞﯟﯠﯡﯢﯣ□□□ □□چ الأعراف.

وفي هذا المثل طريقة تعليمية بديعة تمثل حال الذي يترك العمل بكتاب الله عز وجل وآياته، فشبه الله سبحانه من آتاه كتابه وعلمه العلم ولكنه ترك العمل به واتبع هواه فانه بذلك فضل سخط الله على رضاه ودنياه على آخرته فمثله كمثل الكلب الذي هو اخبث

الحيوانات واوضعها قدرا، وهمته لا تتعدى بطنه وخطمه في الأرض وهـذا دليـل ذلـة وخسة ودناءة.

فالمعتبر يعتبر بهذا المثل البديع الوصف والبلاغة، فالكلب يحوم حـول الجيـف المروحة فهي احب إليه من اللحم الطري، ولفظ الانسلاخ هو قوة لهف الإنسان على الدنيا لانقطاع قلبه عن الله عز وجل والآخرة، فهو شديد اللهث واللهف إليها فكان نظيره نظير الكلب في لهفه الدائم في حال إزعاجه وتركه، ففؤاد تارك الهدى غير قادر على الصـبر نتيجة لهفه للدنيا(٦٧).

ومن هذا المثل تتوضح لنا الأمور الآتية:

١. تحذير شديد اللهجة لمن ترك العمل بآيات الله عز وجل وفيه دعوة للتمسـك بكتابـه (القران العظيم).
٢. وسيلة الإيضاح التعليمية هي الكلب فهو الذليل على الدوام حتى في مشيه وشكله وهو دائم اللهث فيخرج اللسان بذلك، فتارك العمل بآيات الله صفته صفة الكلب في الخسـة والدناءة.
٣. وقد يكون هذا المثل تحذيرا للعالم الذي لم يجعل علمه لله بل لدنيا يريدها.

٥. قال تعالى چکککگگگگڳڳڳڳڱڱڱڱںںڻڻۀۀہہہہھھھھےےۓۓڭڭڭڭۇۇۆۆۈ ۈۇٴۋۋۅۅۉۉېېې□□□□□□□□□□□□□□□چ التحريم.

بين الله عز وجل في هذه الأمثال سلوكاً تعليمياً جديداً قوامه ميزان الأعمال والذي يكون المعول عليه يوم الحساب، فجعل ميزان الأعمال المعيار والمقياس للإنسان ولا دخل في ذلك لصديق أو قريب.

ويؤكد ذلك قول الله عز وجل چېې□□□□□□□□چ المؤمنون، فـإن صـلة النسب والصهر التي هي من أسباب الاتصال لم ولن تنفع يوم القيامة بسبب انقطاعهـا إلا ما كان متصلا بالله عز وجل، ولو كانت صلة القرابة نافعة يوم القيامة لنفعت مع امرأتي نوح ولوط اللتين دخلتا النار على الرغم من كونهما زوجتي نبيين، وكذلك الحال بين نوح وابنه فلن ينفع المال والبنون إلا من أتى الله بقلب سليم.

ومن الجدير بالذكر هنا أن الخيانة التي حصلت من قبل امرأتي نوح ولوط هي خيانة الدين لا في العرض، وقد اخطأ بعض المفسرين حينما نسبوا فاحشة الزنا لهما لان الله عز وجل اكرم أنبياءه أجمعين من أن تتعاطى نساؤهم الفجور بل هن شريفات عفيفات ومصونات لحرمة الأنبياء ويؤكده قول ابن عباس ﷺ }ما بغت امرأة نبي قطُ{، فدلت الخيانة هنا على أنها كانت في الدين كون المرأتين مشركتين(٦٨).

ومن جهة أخرى قابل الله عز وجل هذا المثل بمثل لامرأتين مؤمنتين، فالأولى امرأة فرعون والتي هي مثل اتصال المؤمن بالكافر ولكن هذا الاتصال لا يضر المؤمن في شيء شرط التوكل على الله وصبرت على طغيان فرعون وساعدت موسى عليه السلام فكانت المرأة المؤمنة الصابرة.

والمثل الآخر للمرأة المؤمنة كانت مريم البتول والتي لا زوج لها لا مؤمن ولا كافر، فهي لم يضرها قذف اليهود لها بالزنا ونسبتهم إياها وابنها إلى ما برأهما الله منه وهي الصديقة الطاهرة المصطفاة على نساء العالمين(٦٩).

أما الفوائد التعليمية المنتقاة من هذه الأمثال فهي الآتي:

١. تنبيه للنساء على الثواب العظيم في حالة التقوى والإيمان وعلى العذاب الأليم في حالة الكفر.
٢. العلم بان صلاح الغير في الدين لا ينفع المفسد، وفساد الغير في الدين لا يضر المصلح.
٣. العلم بان إصلاح المرأة وعفتها لنفسها فيه إفادة عظيمة واجر عند الله عز وجل.
٤. التضرع بصدق وإخلاص النية وحضور القلب عند الله وسيلة الخلاص من العذاب.
٥. دعوة إلى النساء لاحترام أزواجهن والتمسك بالأحكام الشرعية.

المبحث الخامس
الطريقة والأسلوب في عرض الأمثال القرآنية

لابد لكل مدرّس للعلوم الإسلامية من طريقة وأسلوب في عرض وتقديم الأمثال القرآنية، وقد تتباين هذه الطرائق والأساليب تبعاً لعدة عوامل منها خبرة المدرس في التدريس وما يمتلكه من مادة علمية تراكمت عبر سني تدريسه فضلا عن المهارة في

إيصال المعلومات وباستخدام الوسائل التعليمية الممكنة و أوضـــح الطـــرق ولكـــون أن الطريقة هي علم وفن فيجب أن تقدم هذه الطريقة على أطباق شهية حتى يكون التهامهـــا بلذة وشوق ومتعة.

وعلى المدرس أن يستعين بأسلوب إلقاء جيد في عرض هذه الأمثال بما يتناســـب والموقف المذكور فيه المثل فقد يكون المثل فيه ترغيب بالجنة أو بالعمل الصـــالح، وقـــد يكون المثل فيه ترهيباً من النار وعذابها وشدة تسعيرها فحين ذاك يكون أسلوب الإلقاء قد تغير.

كذلك يمكن للمدرس أن يصور المثل تصويرا يجعل الطلبة يعيشون أجـــواء هـــذا المثل على الواقع ومن خلال عدة طرق مثل استعمال الإشارات اليدوية أو العينية لما لذلك من اثر بالغ في تطبيع ما يتضمنه المثل من صور وتشبيهات في عقول الطلبـــة وقلـــوبهم وشدهم إليه حتى تتحقق الأهداف المبتغاة من العملية التعليمية من الأمثال القرآنية.

نموذج استبيان للأستاذ

الباحثان: ما هو أثر الأمثال القرآنية في العملية التعليمية؟

جواب الأستاذ: تصوير المثل كأنه مشهد يرى من قبل الطالبات له تأثير مباشر في نفوس الطالبات؛ لأن تمثيل المعاني بشكل مادي اقرب إلى توضيحها، وبالنسبة لي دائما أحـــاول تشبيه المعاني المجردة بأمثال مادية ملموسة أو معاشة على ارض الواقع من اجل تقريب المعنى إلى أذهان الطالبات ،وإذا كان المثل معززاً بوسائل توضيحية يكون افضل

الباحثان: ما هو أثر الأمثال القرآنية في العملية التعليمية؟

جواب الأستاذ: إحدى مهمات التربية والتعليم هي الأنشطة التربوية التي تحظـــى بأهميـــة كبيرة بما تعكسه كسلوك عام في حياة الطالب، لذا يجب على المدرس أن يستعين دائمـــا بالأمثال القرآنية لما لها من تأثير روحي على الطلبة وتكون اقرب إلى الـــنفس مـــن أي أمثال أخرى بما تحمله من معان إبداعية وخصوصا لهذه المراحل العمرية.

الباحثان: ما هو أثر الأمثال القرآنية في العملية التعليمية؟

جواب الأستاذ: إن للأمثال القرآنية أثرها الفاعل في تغيير سلوك الطالب نحو الأفضل وتضيف قيماً جديدة لما يمتلكه و الاستفادة من المثل القرآني لحل مشكلاتها اليومية.

الباحثان: ما هو أثر الأمثال القرآنية في العملية التعليمية؟

جواب الأستاذ: للأمثال القرآنية اثر كبير في نفوس الطلبة لكونه كلام الله تعالى الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فالمدرس عندما يريد توضيح موضوع معين عليه أن يكثر من الأمثلة وخاصة من القرآن الكريم لتعزيز مادته العلمية.

نموذج استبيان للطالب

س١: عندما يطرح عليك مثل قراني للاستدلال حول موضوع معين، هل يؤثر ذلك في نفسيتك؟

ج:

١. قليل.
٢. وسط.
٣. كثير.

س٢: هل تعتبرين بهذا المثل وتحاولين تطبيقه في حياتك العامة؟

ج:

١. قليل.
٢. وسط.
٣. كثير.

س٣: هل يؤثر أسلوب عرض المثل القرآني من قبل المدرس في نفسيتك؟ وإذا كان الجواب نعم، فكيف يكون هذا التأثير؟

ج: بحسب الأسلوب الذي يطرحه في المثل القرآني

س٤: الأمثال كثيرة في القران، فبرأيك لماذا هذه الكثرة؟

ج: الموعظة هداية للناس وهدايتهم إلى الصالحات وتركهم لكل عمل فاحش خارج عن طاعة الله سبحانه وتعالى ورسوله الكريم ﷺ.

س٥: أي الأمثال القرآنية أكثر تأثيراً:

١. الأمثال القصصية.
٢. الأمثال التشبيهية بالإنسان.
٣. الأمثال التشبيهية بالحيوان.
٤. الأمثال التشبيهية بالنبات.

الخاتمة

بحمد الله وتوفيقه تم إيجاز ما يمكن إيجازه في هذا البحث وتقديم عرض موجز يبين فيه اثر الأمثال القرآنية في العملية التعليمية، فبدأنا فيه بإيراد لفظة مثل ومعناها اللغوي مستعينين بالمعجمات اللغوية، ثم تعريف بالمثل في الاصطلاح القرآني وانطلقنا من خلاله إلى بيان الأنواع الموجودة من الأمثال القرآنية، وكانت استراحتنا في محطة أهمية الأمثال في العملية التعليمية حاولنا الولوج من خلالها إلى اثر هذه الأمثال في العملية التدريسية والتعليمية وذلك من خلال عرض وتحليل لطائفة من الأمثال القرآنية والتي نجد فيها مساسا مباشرا أو غير مباشر في حياة المسلم، وكانت محطة الوصول هي بيان الطريقة والأسلوب في عرض الأمثال القرآنية، وضمّ البحث أسئلة وأجوبة طرحها الباحثان على المدرس والطالب تبيّن من خلالها أثر الأمثال القرآنية في العملية التعليمية.

وإنا قد وجدنا في هذا البحث الفائدة المرجوة منه وخاصة وإنا عشنا لحظاته مع القران الكريم وروضة من رياضه النضرة التي هي الأمثال القرآنية وفيها العبرة الدرس والعظة لمن أراد أن يتذكر أو أراد شكوراً.

والحمد لله رب العالمين

الهوامش

(١) مقاييس اللغة لابن فارس: مادة (مثل).

(٢) المصدر نفسه، وينظر الجمهرة لابن دريد ٢/ ٥٠ مادة مثل.

(٣) لسان العرب لابن منظور: مادة (مثل).

(٤) ينظر الصحاح للجوهري: مادة (مثل).

(٥) الزخرف: ٥٦.

[٦] الزخرف: ٥٩.

[٧] لسان العرب: مادة مثل.

[٨] النحل: ٦٠.

[٩] لسان العرب: مادة مثل.

[١٠] لسان العرب: مادة مثل.

[١١] المصدر نفسه: مادة مثل.

[١٢] إعجاز القرآن للسيوطي ٤٦٤/١.

[١٣] المصدر نفسه ٤٦٤/١.

[١٤] ينظر الأمثال من الكتاب والسنة لأبي عبد الله الترمذي ٢.

[١٥] تفسير الطبري ١٣/ ٩٠، الكشاف للزمخشري ٢/ ٢٣٥.

[١٦] تفسير الطبري ١٧/ ١٤١، روح المعاني للآلوسي ١٤/ ١٩٣.

[١٧] الكشاف ٢/ ٥١٣.

[١٨] تفسير الطبري ١٧/ ١٤١.

[١٩] روح المعاني ١/ ٢٠٦، الكشاف ٢/ ١٧٨.

[٢٠] روح المعاني ٢١/ ٦١.

[٢١] التفسير الكبير للرازي ٧/ ٥٢٧.

[٢٢] روح المعاني ١٣/ ٢١٢.

[٢٣] المصدر نفسه ٢١٢/١٣.

[٢٤] ينظر إعجاز القران للسيوطي ٤٦٥/١.

[٢٥] آل عمران: ٩٢.

[٢٦] الحج: ١٠.

[٢٧] فاطر: ٤٣.

[٢٨] البقرة: ٢١٦.

[٢٩] هود: ٨١.

[٣٠] يس: ٧٨.

[٣١] المائدة: ٩٩.

[٣٢] سبأ: ١٣.

(٣٣) البرهان في علوم القران للزركشي ٤٨٦/١، الإتقان في علــوم القــران للســيوطي ١٣٢/٢.

(٣٤) جواهر الادب ٢٨٨/١.

(٣٥) يوسف: ٧.

(٣٦) يوسف: ١١١.

(٣٧) الامثال في القران الكريم واثرها، الدكتور عبد المجيد عابدين، ١٥٦-١٥٧.

(٣٨) العنكبوت: ١٤١.

(٣٩) الاعراف: ١٧٦.

(٤٠) التحريم: ١١.

(٤١) التحريم: ١٢.

(٤٢) العمدة لابن رشيق ٢٨١/١.

(٤٣) ياسين: الايات من ١٣ الى ٢٩.

(٤٤) ينظر الامثال في القران الكريم، الدكتور محمد جابر الفياض، ٢٥٢.

(٤٥) الامثال في النثر العربي القديم: ١٦٠-١٦١.

(٤٦) المصدر نفسه.

(٤٧) الانعام: ٢٥.

(٤٨) العنكبوت: ٤٣.

(٤٩) الاعراف: ١٧٥-١٧٦.

(٥٠) النحل: ١١٢-١١٣.

(٥١) التحريم: ١٠-١٢.

(٥٢) النحل: ١١٢-١١٣.

(٥٣) الكشاف ٢١٩/٢.

(٥٤) التفسير الكبير ١٥/ ٥٢٨.

(٥٥) الكهف: ٣٢.

(٥٦) روح المعاني ١٥/ ٢٧٣.

(٥٧) ابراهيم: ٤٤.

(٥٨) الانعام: ٢٢.

(٥٩) الفرقان: ٣٩.

(٦٠) البرهان ١/ ٤٨٦، الإتقان ٢/١٣١.

(٦١) التفسير الكبير ٢/١٤٦، وينظر أسرار التنزيل للرازي ٥٧٦.

(٦٢) تفسير الطبري ٣/٦١، صفوة التفاسير للصابوني ١/١٦٨، تفسير القرطبي ٣/٢٤٠.

(٦٣) الأمثال في القرآن لأبى بكر الذرعي الدمشقي ٥٠.

(٦٤) المثل في القران الكريم منير القاضي ١٠.

(٦٥) الأمثال في القران ٣٧.

(٦٦) تفسير الرازي ٢٣/١٩.

(٦٧) الأمثال في القران ٢٨/٢٧، وينظر صفوة التفاسير ١/٤٨٢.

(٦٨) ينظر هامش صفوة التفاسير ٣/٤١١.

(٦٩) الأمثال في القران ٥٧، ٥٨.

المصادر

١. الإتقان في علوم القران/ جلال الدين السيوطي، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩م.
٢. أسرار التنزيل وأنوار التأويل، فخر الدين الرازي، تحقيق محمود احمد محمد وجماعته، دار واسط للطباعة (د ت).
٣. الأمثال في القران، محمد ابن ابي بكر الذرعي الدمشقي، بتحقيق: إبراهيم محمد، مكتبة الصحابة، مصر، ١٤٠٦هـ.
٤. الأمثال في القران الكريم، د.محمد جابر الفياض، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٨.
٥. الأمثال في القران الكريم وأثرها، د.نور الحق تنوير، أطروحة جامعية، مكتبة كلية دار العلوم في مصر.
٦. الأمثال في النثر العربي القديم، د.عبد المجيد عابدين، دار مصر للطباعة، ط١، د.ت.
٧. الأمثال من الكتاب والسنة، أبو عبد الله الترمذي، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار نهضة مصر، ١٩٧٥م.

٨. البرهان في علوم القران، بدر الدين الزركشي، تحقيق أبو الفضل إبـراهيم، عيسى الحلبي وشركاه، ط١، ١٩٥٧م.
٩. تفسير الفخر الرازي، فخر الدين الرازي، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٥م.
١٠. جامع البيان في تفسير القران، محمد بن جرير الطبري، المطبعة الأميريـة، بـولاق، ط١، ١٣٢٣هـ.
١١. الجامع لأحكام القران، أبو عبد الله القرطبي، دار الكتب المصـرية، القـاهرة، ط١، ١٩٣٩م.
١٢. جمهرة اللغة، ابو بكر ابن دريد، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الـدكن، ١٦٣٦هـ.
١٣. جواهر الأدب، احمد الهاشمي، مطبعة السعادة، مصر، ١٩٦٢م.
١٤. روح المعاني في تفسير القران العظيم والسبع المثاني/، ابو الثناء الالوسي، المطبعـة المنيرية في مصر، د.ت.
١٥. الصحاح، إسماعيل ابن حماد الجوهري، تحقيق: احمد عبد الغفور عطار، مطابع دار الكتاب العربي في مصر، ١٩٥٦م.
١٦. صفوة التفاسير، محمد علي الصابوني، دار القلم، بيروت، ١٩٨٦م.
١٧. العمدة في محاسن الشعر، ابن رشيق القيرواني، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد ، مطبعة السعادة، مصر، ط٣، ١٩٦٣م.
١٨. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل، جار الله الزمخشري، مصطفى الحلبـي، ١٩٤٨م.
١٩. لسان العرب، لمحمد ابن مكرم ابن منظور، دار صادر، بيروت، ١٩٥٥م.
٢٠. المثل في القران، منير القاضي، مطبعة المجمع العلمي العراقي، ١٩٦٠م.
٢١. معترك الأقران في إعجاز القران، جلال الدين السيوطي، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الفكر العربي، ١٩٦٩م.
٢٢. المعجم المفهرس لألفاظ القران الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القـاهرة، ١٩٨٨م.

٢٣.مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد ابن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، دار إحيـــاء الكتب العربية، عيسى الحلبي وشركاه، القاهرة، ط١، ١٣٦٦هـــ.

المتشابه في القرآن الكريم

م.م. عمار محمد صالح
مركز البحوث والدراسات الإسلامية (مبدأ)

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى اله وصحبه أجمعين.

فان الله تعالى قد حفظ لنا القران الكريم من تزييف المزيفين فلم تنل منه أيدي المغرضين لكنهم حاولوا تأويله ليصرفوا معناه إلى ما يريدون لتأييد آرائهم الباطلة فاتخذوا موضوع المتشابه مغمزا نفذوا من خلاله ليتكلموا بما لم يتكلم به سلف هذه الأمة الأبرار فاخترت هذا الموضوع لأبرز ما فيه من جوانب ناقلا كلام العلماء فيه و مبينا زيف المارقين فوسمت بحثي (المتشابه في القران الكريم) فكانت خطة البحث على النحو الآتي:

المبحث الأول: المتشابه في اللغة والاصطلاح.

المبحث الثاني: منشأ المتشابه.

المبحث الثالث: أنواع المتشابهات.

المبحث الرابع: الحكمة من ذكر المتشابهات في القران الكريم.

المبحث الخامس: أقوال العلماء في متشابه الصفات.

ثم ختمت البحث بما توصلت إليه من نتائج أردفتها بذكر المصادر والمراجع ثم تراجم الأعلام الذين ورد ذكرهم في ثنايا البحث..

وكان منهجي فيه منهجا علميا اذ نقلت أقوال العلماء معزيا القول لقائله معتمدا على المصادر والمراجع الموثوقة المعتمدة.

وأخيرا فهذا ما استطعت ان أقدمه في هذا المجال فان كان مفيدا فهو محض فضل الله الكريم المنان، وان كان غير ذلك فمن نفسي، والله الموفق لما فيه الخير والسداد..

المبحث الأول
المتشابه.... تعريفه وحكمه

المتشابه في اللغة:

يستعمل اللغويون مادة التشابه فيما يدل على المشاركة في المماثلة والمشـــاركة المؤدية الى الالتباس. غالباً يقال، تشابها واشتبها أي شبه كل منها الأخر حتى التبسا.

والمتشابه مأخوذ من التشابه وهو إن يشبه احد الشيئين الآخر بحيث لا يميز احد الشيئين عن الأخر لما بينهما من التشابه عيناً كان أو معنى[١]، قال تعـــالى: چققڤقچ[٢]. أي يشبه بعضه بعضاً لوناً لا طعماً وحقيقة فيما يتعلق بثمار الجنة. والتشابه لغة التماثل.

وقيل متماثلاً في الكلام والجودة. وتشابه الكلام هو تماثله وتناسبه بحيث يصدق بعضه بعضاً[٣] وقد وصف الله تعالى القرآن كله بأنه متشابه على هذا المعنى فقال تعالى: چٹٹڤڤڤڤچ[٤]. فالقرآن كله متشابه: أي انه يشبه بعضه بعضاً فـــي الكمـــال والجـــودة ويصدق بعضه بعضا في المعنى ويماثله في إحكامه وحسنه وبلوغه حد الإعجـــاز فـــي ألفاظه ومعانيه حتى انك لا تستطيع إن تفاضل كلماته وآياته في هذا الحســن والإحكـــام والإعجاز.

المعنى الاصطلاحي:

هو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه لمن اشتبه فيه عليـــه[٥] ولا يتكـــرر وجود التشابه في الكتاب العزيز، ولكن ميدانه العقيدة وأصول الدين ولا وجود لـــه فـــي الإحكام التكفيلية، لان المراد من التشابه الحروف المقطعة في أوائل السور، مما استـــأثر الله جل وعلا بعلمه كقيام الساعة والروح ووقت خروج المسيح ووقت طلوع الشمس من مغربها وفناء الدنيا وصفاته وأفعاله جلت قدرته التي توهم بمشابهتها لصفات وأفعال خلقه، والله تعالى منزه عن ذلك كصفة الوجه واليدين والاستواء على العرش. وهو المخفي الذي لا يدرك معناه عقلاً ولا نقلاً وهو ما استأثر الله تعالى بعلمه[٦].

ويعرّفه الإمام احمد ﷺ فيقول: }إما التشابه فهو الذي لا يستقل بنفسه، بل يحتاج الى بيان، فتارة يبين بكذا، وتارة يبين بكذا لحصول الاختلاف في تأويله{[٧].

المبحث الثاني

منشأ التشابه

نعلم مما سبق إن منشأ التشابه إجمالا هو خفاء مراد الشارع من كلامه، فمنه ما يرجع خفاؤه الى اللفظ.

ومنه ما يرجع خفاؤه الى المعنى.

ومنه ما يرجع خفاؤه الى اللفظ والمعنى.

وسنبين ذلك فيما يأتي:

المطلب الأول: هو ما كان التشابه راجعاً الى خفاء اللفظ وحده

وهذا المطلوب من التشابه يقسم الى مفرد ومركب والمفرد قد يكون الخفاء فيه ناشئاً من جهة غرابته وندرة استعماله[٨] كما هو وارد في قوله تعالى: چ□□□چ[٩] وهو ما ترعاه البهائم بدليل قوله تعالى بعد ذلك: چ□□□□چ[١٠] ومثال التشابه في المفرد بسبب اشتراكه بين معاني عدة، لفظ اليمين في قوله تعالى: چﮥﮦﮧﮨچ[١١] أي قيام إبراهيم عليه السلام بضرب أصنام قومه ضرباً شديداً باليمين من يديه لا بالشمال لان اليمين أقوى. الجارحتين. أو قيامه بضربها بسبب اليمين التي حلفها ونوه بها القرآن الكريم في قوله تعالى: چ□□□ﯼﯽﯾﯿ□چ[١٢] كل ذلك جائز ولفظ اليمين مشترك بينهما.

ومثال التشابه في المركب بسبب اختصاره قوله تعالى: چڌڌڎڎڈژژڑڑککچ[١٣] فان خفاء المراد فيه جاء من ناحية إيجازه والأصل: إن خفتم الا تقسطوا في اليتامى لو تزوجتموهن فانكحوا من غيرهن ما طاب لكم من النساء..[١٤] ومعناه إنكم إذا تحرجتم من زواج اليتامى مخافةً إن تظلموهن، فأمامكم غيرهن فتزوجوا منهن ما طاب لكم.

وقيل إن القوم كانوا يتحرجون من ولاية اليتامى ولا يتحرجون من الزنا.

فانزل الله تعالى الآية. ومعناها إن خفتم الجور في حق اليتامى فخافوا الزنا أيضا.. وتبدلوا به الزواج الذي وسع الله عليكم فيه فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع.

ومثال التشابه يقع في المركب بسبب بسطه والإطناب فيه مثل قوله جلت حكمته: چٺٿٹچ[١٥] فان حرف الكاف لو حذف وقيل (ليس مثله شيء) كان اظهر للسامع من هذا التركيب الذي ينحل الى (ليس مثل مثله شيء) وفيه من الدقة ما يعلوا على كثير من الإفهام.

ومثال التشابه يقع في المركب لترتيبه ونظمه كقوله جلت قدرته: ﭽﯗﯘﯙﯚﯛﯜﯝﯞ ﯟﯠﯡﯢﭼ[١٦] ولو قيل انزل الله على عبده الكتاب قيماً ولم يجعل له عوجاً لكان اظهر[١٧].

وتأتي في مقدمة هذا (المطلب) فواتح السور المشهورة لان التشابه والخفاء في المراد في منها، جاء من ناحية ألفاظها لا محالة.

المطلب الثاني: خفاء المعنى وحده

وهو ما كان التشابه فيه راجعا الى خفاء المعنى وحده مثال ذلك كل ما جاء في القرآن الكريم في وصف الله تعالى، أو لأهوال يوم القيامة أو لنعيم الجنة وعذاب النار، فان العقل البشري لا يمكن إن يحيط بحقائق صفات الخالق، ولا بأهوال يوم القيامة ولا بنعيم أهل الجنة[١٨].

وينبه (الزرقاني) أن هذا النوع من الخفاء لم يجيء ناحية غرابة في اللفظ أو اشتراك فيه بين عدة معان أو إيجاز أو أطناب مثلا، فتعين إن يكون من ناحية المعنى وحده.

المطلب الثالث: وهو ما كان المتشابه فيه راجعا الى اللفظ والمعنى معاً

وهناك أمثلة كثيرة منها قوله تعالى: ﭽﯗﯘﯙﯚﯛﯜﭼ[١٩] فان من لا يعرف عادة العرب في الجاهلية لا يستطيع تفسير هذا النص القرآني الكريم على وجهه الصحيح ولقد كان من عادة العرب الأنصار إذا احرموا في أوقات الحج والعمرة لم يدخل احد منهم حائطا ولا دارا ولا فسطاطا[٢٠] من باب، فان كان من أهل المدر[٢١] نقب نقباً في ظهر بيته يدخل منه. وان كان من أهل الوبر خرج خلف الخباء[٢٢].

فنزل قوله تعالى: ﭽﯗﯘﯙﯚﯛﯜﯝﯞﯟﯠﯡﯢﯣ□□□□□□□□□ﭼ[٢٣].

فهذا الخفاء الذي في هذه الآية يرجع الى اللفظ بسبب اختصاره، ولو بسط لقيل: وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها إذا كنتم محرمين بحج أو عمرة ويرجع الخفاء الى المعنى أيضا لأن هذا النص على فرض بسطه كما رأيت، لابد من معرفة عادة العرب في الجاهلية، وإلا تعذر فهمه وأكد (الراغب) إن المتشابه بالجملة ثلاث أضرب:

(الأول) متشابه من جهة اللفظ فقط.

(الثاني) متشابه من جهة المعنى فقط.

(الثالث) متشابه من جهة اللفظ والمعنى.

والأول ضربان: احدهما يرجع الى الألفاظ المفردة نحو (الأب) و (يزفـون) أو الاشتراك كاليد اليمنى[٢٤] وثانيهما يرجع الى جملة الكلام المركب، وذلك ثلاثة أضرب:

ضرب لاختصار الكلام نحو چﮇﮈﮉﮊﮋﮌﮍﮎﮏچ[٢٥].

وضرب لبسطه نحو چﭢﭣﭤچ[٢٦] لأنه لو قيل (ليس مثله شـيء) كـان أظهـر للسامع.

وضرب لنظم الكلام نحو چﯓﯔﯕﯖﯗﯘﯙﯚﯛچ[٢٧] تقديره انزل على عبده الكتـاب قيما ولم يجعل له عوجا.

<u>(والمتشابه من جهة المعنى)</u> أوصاف الله تعالى وأوصاف القيامـة فـان تلـك الأوصاف لا تتصور لنا، إذ كان لا يحصل في نفوسنا صورة ما لم نحسه أو لـيس مـن جنسه[٢٨].

<u>والمتشابه من جهتها خمسة أضرب:</u>

من جهة الكمية: كالعموم والخصوص نحو (اقتلوا المشركين).

والثاني: من جهة الكيفية كالوجوب والندب نحو چﮊﮋﮌﮍﮎﮏچ[٢٩].

والثالث: من جهة الزمان كالناسخ والمنسوخ نحو چﭧﭨﭩﭪچ[٣٠].

والرابع: من جهة المكان والأمور التي نزلت فيها نحو چﯛﯜﯝﯞﯟﯠچ[٣١]چﭑﭒﭓﭔ چ[٣٢] فإن من لا يعرف عادتهم في الجاهلية يتعذر عليه تفسير هذه الآية.

والخامس: من جهة الشروط التي يصح بها الفعل ويفسـر: كشـروط الصـلاة والنكاح. وبذلك نفهم إن كل ما ذكره المفسرون في تفسير المتشابه لا يخرج عـن هـذه التقاسيم[٣٣].

المبحث الثالث
أنواع المتشابهات

يمكننا إن ننوع المتشابهات على ضوء ما سبق ثلاثة أنواع:

النوع الأول: ما لا يستطيع البشر جميعاً إن يصلوا إليه كالعلم بذات الله وحقـائق صفاته، وكالعلم بوقت القيامة ونحوه من الغيوب التي استأثر الله تعالى بها چ□□□□□

□□□چ[٣٤]چ□□□□□□□□□□□□□□□□ىىيى□□□□□□□□□□
چ[٣٥] وليس هذا باتفاق العلماء[٣٦].

النوع الثاني: ما يستطيع كل إنسان إن يعرفه عن طريق البحث والدرس كالمتشابهات التي نشأ التشابه فيها من الإجمال والبسط والترتيب ونحو مما سبق كالألفاظ الغريبة والإحكام القلقة[٣٧].

النوع الثالث: ما يعلمه خواص العلماء دون عامتهم ولذلك أمثلة كثيرة من المعاني العالية التي تفيض على قلوب أهل الصفاء والاجتهاد عند تدبرهم لكتاب الله يختص بمعرفته بعض الراسخين في العلم ويخفى على من دونهم[٣٨] وهو المشار إليه في قوله تعالى چ**ۇۇۆۆ**چ ووصله بقوله تعالى چ**ۈۈۋ**چ.

قال الراغب: المتشابه على ثلاثة اضرب، ضرب لا سبيل الى الوقوف عليه، كوقت الساعة وخروج الدابة ونحو ذلك[٣٩]. وضرب للإنسان سبيل الى معرفته كالألفاظ الغريبة والأحكام المغلقة، وضرب متردد بين الأمرين يختص به بعض الراسخين في العلم ويخفى على من دونهم وهو المشار إليه بدعائه ﷺ لابن عباس }**اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل**{.

المبحث الرابع

الحكمة من ذكر المتشابهات في القرآن الكريم

عرفنا إن للمتشابهات أنواع ثلاثة، وان لها حكمة بل حكماً في ذكر الشارع إياها[٤٠]. فالنوع الأول: وهو ما استأثر الله بعلمه – تلوح لنا فيه حكم خمس:

(الأولى) رحمة الله بهذا الإنسان الضعيف الذي لا يطيق معرفة كل شيء وإذا كان الجبل حين تجلى له ربه جعله دكاً وخرَّ موسى صعقاً، فكيف لو تجلى سبحانه بذاته وحقائق صفاته للإنسان؟ ومن هذا القبيل أخفى الله على الناس معرفة الساعة رحمة بهم كيلا لا يتكاسلوا ويقعدوا عن الاستعداد لها، وكيلا يفتك بهم الخوف والهلع لو أدركوا بالتحديد شدة قربها منهم. ولمثل هذا حجب الله عن العباد معرفة آجالهم، ليعيشوا في بحبوحة من أعمارهم، فسبحانه من إله حكيم رحمن رحيم[٤١].

(الثانية) الابتلاء والاختبار: أيؤمن البشر بالغيب ثقة بخبر الصادق أو لا ؟ فالذين اهتدوا يقولون آمنا، وان لم يعرفوا على التعيين والذين في قلوبهم زيغ يكفرون به، وهــو الحق من ربهم، ويتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة والخروج من الدين جملة[٤٢].

(الثالثة) ما ذكره الفخر الرازي بقوله: }إن القرآن يشتمل على دعوة الخــواص والعوام{ وطبائع العوام تنبو في أكثر الأمور عن إدراك الحقائق فمن سمع من العوام في أول الأمر إثبات موجود ليس بجسم لا متحيز ولا مشار إليه، ظن إن هــذا عــدم ونفــي محض، فيقع في التحليل، فكان الأصلح إن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب مــا تخيلوه وما توهموه، ويكون ذلك مخلوطاً بما يدل على الحق الصريح.

فالقسم الأول وهو الذي يخاطبون به في أول الأمر من باب المتشابه.

والقسم الثاني وهو الذي يكشف عن الحق الصريح هو المحكم وهــذه الحكمــة ظاهرة في تشابه الصفات.

(الرابعة) إقامة الدليل على عجز الإنسان وجهالته، مهما عظم استعداده وغــزر علمه وإقامة شاهد على قدرة الله الخارقة، وانه وحده هو الذي أحاط بكل شيء علماً. وان الخلق جميعاً لا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء. وهنالك لا يخضع العبــد ويخشــع ويطامن كبرياؤه ويخنع ويقول ما قالت الملائكة بالأمس چچڍڍڌڌڎڎڈڈژژڑڑچ[٤٣].

قال بعض العارفين: }العقل مبتلى باعتقاد أحقية المتشابه، كابتلاء البدن بــأداء العبادة. كالحكيم إذا صنف كتاباً أجمل فيه أحيانا، ليكون موضع خضوع المتعلم لأســتاذه. وكالملك يتخذ علامة يمتاز بها من يطلعه على سره. وقيل: لو لم يبتل العقل الــذي هــو اشرف البدن، لاستمر العالم في أبهة العلم على التمرد، فبذلك يستأنس الى التــذلل بــذل العبودية. والمتشابه هو موضع خضوع العقول لبارئها، استسلاماً واعترافاً بقصورها{[٤٤] ولهذا ختم الآية يريد آية چگگڳڳڱڱںںڻڻٹٹچ[٤٥] بقوله تعــالى: چېېې□□□چ[٤٦] تعريضاً للزائغين ومدحاً للراسخين، ويعني من لم يتذكر ويتعظ ويخالف هواه، فليس مــن أولى العقول.

ومن ثم قال الراسخون في العلم چ□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□چ[٤٧] فخضعوا لبارئهم بعد إن استعاذوا به من الزيغ النفساني[٤٨].

(الخامسة) ما ذكره الفخر الرازي أيضا بقوله: }لو كان آي القرآن – كله محكماً بالكلية، لما كان مطابقاً الا لمذهب واحد، وكان بصريحة مبطلاً لجميع المذاهب المخالفة له. وذلك منفر لأرباب المذاهب الأخرى عن النظر فيه، إما وجود المتشابه والمحكم فيه فيطمع كل ذي مذهب إن يجد فيه كل ما يؤيد مذهبه فيضطر الى النظر فيه، وقد يتخلص المبطل عن باطله إذا أمعن فيه النظر فيصل الى الحق{[٤٩].

(وإما النوع الثاني والثالث من المتشابهات) فتلوح لنا في ذكره واشتمال القرآن عليه خمس أيضا:

(الاولى): تحقيق إعجاز القرآن لان كل ما استتبع فيه شيئاً من الخفاء المؤدي الى التشابه، له مدخل عظيم في بلاغته وبلوغه الطرف الأعلى في البيان. ولو أخذنا في شرح هذا لضاق بنا المقام، وخرجنا جملة من هذا الميدان الى ميدان علوم البلاغة وما حوت من خواص وإسرار للإيجاز والإطناب والمساواة والتقديم والتأخير، والذكر والحذف والحقيقة والمجاز ونحو ذلك.

(الثانية): تيسير حفظ القرآن والمحافظة عليه، لان كل ما احتواه من تلك الوجوه المستلزمة للخفاء، دال على معان كثيرة زائدة على ما يستفاد من أصل الكلام، ولو عبر عن هذه المعاني الثانوية الكثيرة بألفاظ لخرج القرآن في مجلدات واسعة ضخمة، يتعذر معها حفظه والمحافظة عليه چ□□□□□□□□□□□□ىىيي□□□□□چ[٥٠] وكذلك يدرك القارئ لدقة القرآن وعلو أسلوبه روعة ولذة تغريه على قراءته، وتشجعه على استظهاره وحفظه.

(الثالثة): ما ذكره الفخر الرازي بقوله }متى كانت المتشابهات موجودة كان الوصول الى الحق أصعب واشق وزيادة المشقة توجب مزيدا من الثواب{. قال تعالى: چﭙ ﭚﭛﭜﭝﭞﭟﭠﭡﭢچ[٥١].

(الرابعة): ما ذكره الفخر الرازي أيضا بقوله[٥٢] }باشتمال القرآن على المحكم والمتشابه، يضطر الناظر فيه الى تحصيل علوم كثيرة مثل اللغة والنحو وأصول الفقه مما يعينه على النظر والاستدلال. فكان وجود المتشابه سببا في تحصيل علوم كثيرة{.

(الخامسة): ما ذكره أيضا بقوله }باشتمال القرآن على المحكم والمتشابه يضطر الناظر فيه الى الاستعانة بالأدلة العقلية، فيتخلص من ظلمة التقليد. وفي ذلك تنويه بشأن

العقل والتعويل عليه، ولو كان كله محكماً لما احتاج الى الدلائل العقلية، ولظل العقل مهملاً[٥٣].

المبحث الخامس
مواقف العلماء من متشابه الصفات

عرفنا إن المتشابهات تجمع ألوانا مختلفة ونزيد هنا إن من بينهـا لـونين كثـر الكلام فيهما[٥٤]:

(أولهما): فواتح السور نحو (ألم، ق، طس، المص، الر، وحم، ون، كهـيعص، حم عسق) الخ.

(ثانيهما): الآيات المشكلة الواردة في شأن الله تعالى، وتسمى آيات الصـفات أو متشابه الصفات مثل قوله سبحانه: ﭽﮊﮋﮌﮍﭼ[٥٥].

الرأي الرشيد في متشابه الصفات

اتفق العلماء على امور ثلاثة تتعلق بهذه المتشابهات، ثـم اختلفـوا فيمـا وراء ذلك[٥٦] (فأول ما اتفق عليه) صرفها (المتشابهات) عن ظواهرها المستحيلة، واعتقـاد ان هذه الظواهر غير مراده للشارع قطعاً. كيف وهذه الظواهر باطلة الأدلة القاطعة، وبما هو معروف من الشارع نفسه في محكماته؟

(ثانياً) انه إذا توقف الدفاع عن السلام على التأويل لهذه المتشابهات وجب تأويلها بما يدفع شبهات المشتبهين، ويرد طعن الطاعنين.

(ثالثاً) إن المتشابه إن كان له تأويل واحد يفهم منه فهما قريباً، وجب القول بـه إجماعا وذلك كقوله سبحانه: ﭽﭭﭮﭯﭰﭼ[٥٧] فان الكينونة بالذات مع الخلـق مسـتحيلة قطعا وليس لها ذلك الا تأويل واحد، هو الكينونة معهم بالإحاطة علما وسـمعا وبصـرا وقدرة وإرادة.

اختلاف العلماء فيما وراء ذلك

أما اختلاف العلماء فيما وراء ذلك، فقد وقع على مذهبين[٥٨]:

<u>المذهب الأول:</u> مذهب السلف ويسمى مذهب المفوضة (بكسر الـواو وتشـديدها) وهـو تفويض معاني هذه المتشابهات الى الله وحده بعد تنزيهه تعالى عن ظواهرها المسـتحيلة ويستدلون على مذهبهم هذا بدليلين:

أحدهما عقلي: وهوان تعيين المراد من هذه المتشابهات إنما يجري على قوانين اللغة واستعمالات العرب، وهي لا تفيد الا الظن، مع إن صفات الله من العقائد التي لا يكفي فيها الظن، بل لابد فيها من اليقين، ولا سبيل إليه، فلنتوقف ولنكل التعيين الى العليم الخبير.

والدليل الثاني نقلي: يعتمدون فيه على عدة أمور:

منها حديث عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ }**فإذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله فاحذرهم**{[٥٩].

واخرج السيوطي عن أبي مالك الأشعري انه سمع رسول الله ﷺ يقول }**لا أخاف على أمتي الا ثلاث خلال: إن يكثر لهم المال فيتحاسدوا فيقتتلوا، وان يفتح لهم الكتاب فيأخذه المؤمن يبتغي تأويله وما يعلم تأويله الا الله**{[٦٠]. كذلك اخرج السيوطي إن رسول الله ﷺ قال: }**انزل القرآن على أربعة أحرف حلال وحرام لا يعذر احد بالجهالة به، وتفسير تفسره العرب، وتفسير يفسره العلماء أو متشابه لا يعلمه الا الله ومن ادعى علمه سوى الله فهو كاذب**{[٦١].

واخرج الدارمي في مسنده عن سليمان بن يسار: إن رجلا يقال له صبيغ قدم المدينة فجعل يسأل عن متشابه القرآن، فأرسل إليه عمر وقد اعد له عراجين النخل فقال: من أنت؟ قال: إنا عبد الله بن صبيغ، فاخذ عمر عرجونا من تلك العراجين فضربه حتى أدمى رأسه[٦٢]. وفي رواية أخرى فضربه بالجريد حتى ترك على ظهره دبره، ثم تركه حتى برأ ثم عاد، ثم تركه حتى برأ فدعا به ليعود فقال: إن كنت تريد قتلي فاقتلني قتلا جميلاً فإذن له الى أرضه وكتب الى أبي موسى الأشعري: لا يجالسه احد المسلمين. والدبرة: بفتحات ثلاثة هي قرحة (الدابة والمراد هنا انه صير في ظهره من الضرب جرحاً دامياً كأنه قرحة في دابة).

ورضي الله عن عمر فان هذا الأثر يدل على إن ابن صبيغ فتح أو حاول إن يفتح باب فتنة بتتبعه متشابهات القرآن الكريم بكثرة الكلام فيها والسؤال عنها وهذه الأحاديث والآثار تدل على إن المتشابه لا يعلمه الا الله تعالى وان الخوض فيه مذموم[٦٣]. ومنها ما ورد عن الإمام مالك ﷺ: سئل عن الاستواء في قوله سبحانه وتعالى: ﭽﮊﮋﮌﮍﮎ ﭼ[٦٤] فقال الاستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال عن هذا بدعة وأظنك رجل سوء..

أخرجوه عني[٦٥] يريد إن يقول ﷺ إن مسألة الاستواء معلومة من حيث الشكل الظاهر التي تدل عليها الأوضاع اللغوية، الا إن ذلك يستلزم التشبيه المحال على الله تعالى، وهذا محكوم بالدليل القاطع، الا إن كيفية هذا الجلوس والشيء الذي يرغب الشارع في إظهاره مجهول ولا يوجد دليل عندنا عليه.

والسؤال عن تعيين مراد الشارع وشكل الهيئة التي عليها الله سبحانه وتعالى يعتبر بدعة، وطريقة مخترعة في الدين مخالفة لإرشادات القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، القاضية بوجوب تقديم المحكمات ورفض المتشابهات أو عدم إتباعها والإيمان بها فقط دون استفسار قد يؤدي الى الوقوع في المحذور[٦٦].

المذهب الثاني:

مذهب الخلف ويسمى المؤولة (بتشديد الواو وكسرها) وهم فريقان:

الأول: يؤولها بصفات غير معلومة على التعيين ثابتة له تعالى زيادة على صفاته المعلومة لنا بالتعيين، وينسب هذا الى أبي الحسن الأشعري.

الثاني: يؤولها بصفات نعلمها على التعيين فيحمل اللفظ الذي استحال ظاهرة من هذه المتشابهات على معنى يسوغ لغة، ويليق بالله تعالى عقلا وشرعا. وينسب هذا الرأي الى ابن برهان وجماعة من المتأخرين.

وكان إمام الحرمين يذهب إليه ثم يرجع عنه، وقد قال في (الرسالة النظامية) }الذي نرتضيه دينا وندين لله به عقلا إتباع سلف الأمة فأنهم درجوا على ترك التعرض لمعانيها{[٦٧].

وحث الإمام الغزالي في كتابه (إلجام العوام عن علم الكلام) على إتباع مذهب السلف ومن تبعهم.

وقد قال أبو عمر بن الصلاح: وعلى هذه الطريقة معنى صدر الأمة وساداتها، وإياها اختار أئمة الفقهاء وقادتها واليها دعا أئمة الحديث وأعلامه، ولا احد من المتكلمين من أصحابنا يصد عنها ويأباها[٦٨].

ويفهم من جميع هذه الأقوال على أن الاتفاق حاصل على وجوب الأخذ بالمحكم من القرآن الكريم والعمل به والإيمان بالمتشابهات فقط وترك أمرها للشارع وتفويض

معانيها الى الله تعالى جلت قدرته وتجنب الوقوع في المحذور الذي قد يوقع صاحبه في الكفر والضلالة ويؤدي الى قيام الفتنة في صفوف المسلمين ومن الله تعالى جلت قدرته العزم والتوفيق والسداد.

الخاتمة

الحمد لله على توفيقه وصلى الله وسلم على سيدنا محمد بن عبد الله خاتم الأنبياء والصديقين وعلى آله وأصحابه الى يوم الدين.

فلقد تناولت بالبحث والمتابعة أقوال العلماء الأعلام رضوان الله عليهم أجمعين في الآيات القرآنية من المتشابهات وتبين لي بحمد الله وشكره النتائج التالية:

١- قال تعالى: چﮓﮔﮕﮖﮗﮘﮙﮚﮛﮜﮝﮞﮟﮠچ وهذا يعني إن القرآن ينقسم الى محكم ومتشابه كونه يشبه بعضه البعض في الإتقان والإحكام في الحق والصدق والإعجاز.

٢- إن الطريق السليم في حكم المتشابه هو التسليم به وعدم القطع بمراده ولا سيما مما استأثر الله جلت قدرته بعلمه كقيام الساعة وخروج الدجال والحروف المقطعة في أول السور.

٣- لا وجود للمتشابه في الأحكام التكلفية لان المراد من المتشابهات العمل والتطبيق لا الاعتقاد فقط.

٤- إن الحكمة من المتشابه هي الدعوة الى التفكير والنظر والتبصر والبحث من اجل الوصول الى المعرفة لان ديننا نهانا عن التقليد الأعمى كما إن مواصلة البحث يكون ارجى في الأجر.

٥- إن المحكم ما وضح معناه ولا يحتمل التأويل إلا وجهاً واحداً.

أما المتشابه فهو ما احتمل أوجهاً ولا يستقل بنفسه إلا برده الى غيره ويؤمن به ولا يعمل به والإيمان بالصفات من غير تفسير ولا تشبيه.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

(تراجم الأعلام)

١- احمد بن حنبل:
إمام المذهب الحنبلي واحد الأئمة الأربعة كان محدثاً إماما في الحديث وكان للإمام الشافعي الفضل في تكوين بن حنبل توفي سنة ٢٤١هـ الأعلام: ١/ ١٩٢، الفتح المبين ١/ ١٥٦ – ١٦٣.

٢- ابن برهان: أبو الفتح احمد بن علي الوكيل فقيه وأصولي شافعي شذرات الذهب ٤/ ٦٠، الأعلام ١/ ٩٦٧.

٣- أبو موسى الأشعري: عبد الله بن سليم، صحابي كان أمير البصرة في زمن عمر ﷺ توفي سنة ٤٤هـ.
حلية الأولياء ١/ ٢٥٦.

٤- عبد الله بن عباس بن عبد المطلب الهاشمي:
حبر الأمة ومن علماء الصحابة وهو مؤسس مدرسة التفسير توفي سنة ٦٨هـ في الطائف.
حلية الأولياء ١/ ٣١٤. الإصابة ١/ ٣٢٢.

٥- ابن مسعود: عبد الله بن مسعود الهذلي، صحابي من كبار الصحابة ومن السابقين الى الإسلام وأول من جهر بقراءة القرآن بمكة توفي سنة ٣٢هـ.
حلية الأولياء ١/ ١٢٤، الاستيعاب ٢/ ٣١٦.

٦- ابن الجوزي: عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي البغدادي علامة عصره كان حنبلي المذهب، وعلامة في التاريخ الحديث توفي سنة ٥٩٧هـ.
وفيات الأعيان ١/ ٢٧٩، الفتح المبين ٢/ ٤٠، الاعلام ٤/ ٨٩.

٧- إمام الحرمين: عبد الملك بن عبد الله الجويني، اعلم المتأخرين من أصحاب الشافعي وهو شيخ الغزالي توفي سنة ٤٧٨هـ.
وفيات الأعيان ١/ ٢٨٧، الاعلام ٤/ ٣٠٦.

٨- الراغب الأصفهاني: الحسين بن محمد المفضل، أديب حكيم من علماء أصفهان توفي سنة ٥٠٢هـ.
الاعلام ٢/ ٢٧٩.

٩- ابن الصلاح: عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري الكردي احد الفضلاء المقدمين في الحديث والتفسير توفي سنة ٦٤٣هـ بدمشق.

وفيات الاعيان ١/ ٣١٢، شذرات الذهب ٥/ ٢٢١، الاعلام للزركلي ٤/ ٣٦٩.

١٠- الدارمي: عثمان بن سعد بن خالد الدارمي السجستاني/ محدث له مسند كبير توفي سنة ٢٨٠هـ.

مختصر الاعلام للزركلي ٦٢٦.

١١- ابن حزم: علي بن احمد بن سعيد القرطبي الظاهري كان والده وزيراً وابتدأ طلبه للعلم على علماء الشافعية، ثم انتقل الى مذهب أهل الظاهر، ويعد من أذكياء عصره توفي سنة ٤٥٦هـ.

وفيات الاعيان ٣/ ٣٢٥.

١٢- عائشة: عائشة بنت أبي بكر الصديق (رضي الله عنهما) أم المؤمنين زوجة النبي ﷺ كانت اعلم نساء المسلمين بالدين وأكثرهن حديثاً عن رسول الله ﷺ.

الإصابة ٤/ ٣٥٩، حلية الأولياء ٢/ ٤٣.

١٣- الرازي: محمد بن عمر بن الحسين، الإمام المفسر أوحد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل وهو قريشي النسب أصله من (طبرستان).

مختصر الاعلام: ٩٥٨.

١٤- الغزالي: محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي أبو حامد حجة الإسلام فيلسوف متصوف له نحو مائتي مصنف. توفي سنة ٥٠٥هـ بخراسان.

وفيات الاعيان: ١/ ٤٦٣، الفتح المبين ٢/ ٨-١٠.

١٥- مالك بن انس: بن مالك الاصبحي، إمام دار الهجرة، احد الأئمة الأربعة، إمام المالكية، اختار إن تكون حلقته في التدريس في المسجد النبوي كان رحمه الله علماً من علماء الحديث والفقه.

الفتح المبين ١/ ١١٧، أصول الفقه تاريخه ورجاله: ٤٨.

الهوامش

[١] ابن منظور– لسان العرب مادة شبه ١٣/ ٥٤.

[٢] سورة البقرة– الآية ٢٥.

[٣] الإتقان في علوم القرآن للسيوطي ٢/ ١ ومباحث في علوم القرآن– مناع القطان.

[٤] سورة الزمر– الآية ٢٣.

[٥] لسان العرب– مادة شبه ١٣/ ٥٤.

[٦] مناهل العرفان في علوم القرآن للزرقاني ٢/ ٢٨٠ والإتقان في علوم القرآن ٢/ ٩.

[٧] جامع البيان للطبري ٣/ ١٦٩.

[٨] مناهل العرفان ٢/ ٢٧٨.

[٩] سورة عبس– الآية ٣١.

[١٠] سورة النازعات– الآية ٣٣.

[١١] سورة الصافات– الآية ٩٣.

[١٢] سورة الأنبياء– الآية ٥٧.

[١٣] سورة النساء– من الآية ٣.

[١٤] مناهل العرفان ٢/ ٢٧٨.

[١٥] سورة الشورى– من الآية ١١.

[١٦] سورة الكهف– الآية ١.

[١٧] مناهل العرفان ٢/ ٢٧٩.

[١٨] مناهل العرفان ٢/ ٢٨٠.

[١٩] سورة البقرة– الآية ١٨٩.

[٢٠] الفسطاط: بيت شعر. مختار الصحاح للرازي ٥٠٣.

[٢١] المدر بيوت الطين. مختار الصحاح.

[٢٢] مناهل العرفان: ٢/ ٢٨٠.

[٢٣] سورة البقرة– الآية ١٨٩.

[٢٤] الإتقان في علوم القرآن ٢/ ٩.

(٢٥) سورة النساء- الآية ٣.

(٢٦) سورة الشورى- الآية ١١.

(٢٧) سورة الكهف- الآية ١.

(٢٨) الإتقان في علوم القرآن ٢/ ٩.

(٢٩) سورة النساء- الآية ٣.

(٣٠) سورة آل عمران- الآية ١٠٢.

(٣١) سورة البقرة- الآية ١٨٩.

(٣٢) سورة التوبة- الآية ٣٧.

(٣٣) مناهل العرفان ٢ \ ٢٨١.

(٣٤) سورة الإنعام- الآية ٥٩.

(٣٥) سورة لقمان- الآية ٣٤.

(٣٦) الإحكام لابن حزم ٤٩١.

(٣٧) ورد في كتاب علوم القرآن الذي يدرس في سنة أولى كلية العلوم الإسلامية على أنها (المغلقة) ص١٩٥ وقد وردت (الإحكام القلقة) في كتاب الإتقان في علوم القرآن ٢/ ١٠.

(٣٨) مناهل العرفان للزرقاني ٢/ ٢٨١.

(٣٩) المصدر نفسه ٢/ ٢٨٢.

(٤٠) مناهل العرفان ٢/ ٢٨٢.

(٤١) المصدر نفسه.

(٤٢) الإتقان في علوم القرآن ٢/ ٧.

(٤٣) سورة البقرة- الآية ٣٢.

(٤٤) مناهل الفرقان ٢/ ٢٨٣.

(٤٥) سورة آل عمران- الآية ٧.

(٤٦) سورة آل عمران- الآية ٧.

(٤٧) سورة آل عمران- الآية ٨.

(٤٨) الإتقان علوم القرآن ٢/ ٨ ومناهل العرفان ٢/ ٢٨٤.

(٤٩) الاتقان ٢/ ١٠.

(٥٠) سورة الكهف- من الآية ١٠٩.

(٥١) سورة آل عمران- من الآية ١٤٢.

(٥٢) مناهل العرفان ٢/ ٢٨٥.

(٥٣) مناهل العرفان في علوم القرآن ٢/ ٢٨٥.

(٥٤) مناهل العرفان ٢/ ٢٨٧ والإتقان ٢/ ١٠.

(٥٥) سورة طه- الآية ٥.

(٥٦) مناهل العرفان للزرقاني ٢/ ٢٨٦.

(٥٧) سورة الحديد- من الآية ٤.

(٥٨) مناهل العرفان ٢/ ٢٨٧.

(٥٩) أخرجه مسلم في العلم ٢٦٦٥ والترمذي في تفسير القرآن ٢٩٩٣/ ٢٩٩٤ وأبو داود في السنة ٤٥٩٨.

(٦٠) الجامع الكبير لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي ١/ ٨٧٦ نسخة مصورة عن مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٩٥ حديث نسخة رقم ٥٢٢.

(٦١) الجامع الكبير للسيوطي ١/ ١٥٦.

(٦٢) سنن الدارمي- المقدمة ١٤٤.

(٦٣) الإتقان ٢/ ٦.

(٦٤) سورة طه- الآية ٥.

(٦٥) مناهل الفرقان ٢/ ٢٨٨.

(٦٦) مناهل العرفان ٢/ ٢٨٨.

(٦٧) الإتقان ٢/ ٦ ومناهل العرفان ٢/ ٢٨٩.

(٦٨) مناهل العرفان ٢/ ٢٨٨.

فهرسة المراجع

١- الإتقان في علوم القرآن: (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي) دار الكتب العلمية – بيروت ١٩٨٧.
٢- الاستيعاب: (لابن عبد البر) مطبوع على هامش الإصابة بمطبعة السعادة بمصر وأعاد طبعه بالاوفيست مكتبة المثنى ببغداد.
٣- أصول الفقه تاريخه ورجاله: مطبعة نهضة مصر نشر دار المريخ الرياض.
٤- الإصابة في تمييز الصحابة: مطبوع مع الاستيعاب وينظر الاستيعاب.
٥- الإعلام للزركلي: المطبعة العربية طبعة عبيد بدمشق.
٦- البرهان في علوم القرآن للزركشي لبدر الدين محمد بن عبد الله القاهرة ١٩٧٢.
٧- تذكرة الحفاظ: للذهبي طبعة الهند.
٨- التفسير العقلي للقرآن الكريم: الدكتور محمد صالح عطية جامعة بغداد كلية التربية عام ١٩٨٧.
٩- جامع البيان عن تأويل القرآن: (أبي جعفر محمد بن جرير الطبري) القاهرة ١٩٥٤.
١٠- الجامع الكبير للسيوطي: نسخة مصورة عن مخطوطة دار الكتب المصرية رقم (٩٥) حديث. نسخة رقم ٥٢٢. ومنه نسخة موجودة في المكتبة المركزية ببغداد.
١١- سنن الترمذي: طبعة المكتبة السفلية في المدينة المنورة.
١٢- شذرات الذهب في أخبار من الذهب لابن العماد: ط. القاهرة.
١٣- الفتح المبين في طبقات الأصوليين: للشيخ عبد الله المراغي. ط. القاهرة.
١٤- مباحث في علوم القرآن: مناع القطان- دار المريخ- السعودية ١٩٨٨.
١٥- مختصر الإعلام: للزركلي: المطبعة العربية بمصر ١٩٢٧.
١٦- مختار الصحاح: للإمام الرازي: دار الكتاب العربي بيروت.
١٧- المفردات في غريب القرآن: للراغب الأصفهاني- مطبعة البابي الحلبي ١٩٦١.
١٨- مناهل العرفان في علوم القرآن: محمد بن عبد العظيم الزرقاني- دار الكتب المصرية، ودار الكتاب اللبناني بيروت.
١٩- نظرات في تفسير آيات القرآن: د.محسن عبد الحميد- بغداد دار الانبار ١٩٨٠.
٢٠- وفيات الأعيان وانباء أبناء الزمان لابن خلكان. ط. المطبعة الميمنية.

أقمصة سيدنا يوسف ﷺ
في القرآن الكريم
(دراسة فكرية تحليلية)

د.أحمد خزعل جاسم
كلية أصول الدين/ قسم الحديث

المقدمة

الحمد لله الذي أمرنا بطاعته، ونهانا عن معصيته، خصنا بخير ما أنزل، وأكرمنا بخير نبي أرسل، ومنَّ علينا بخير دين وشرع.

والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

أما بعد:

قصَّ الله تعالى علينا من سير الأنبياء والمرسلين عليهم الصلاة والسلام، ما جعل عبرة وعظة للعالمين، قال تعالى: چ□□ □□□□□□□□ □□□□□□□ ىىيي□□ □□چ[١].

ومن هذه القصص قصة سيدنا يوسف عليه السلام التي قال عنها رب العزة (سبحانه وتعالى): چۓےﮗﮕﮓﯓﯗﯘﯙﯚﯛﯜﯝﯞووچ[٢].

والقضية التي مثار الدراسة في هذا البحث، هي موضوع الأقمصة التي ذكرت في القصة، حيث نجد أنها ذكرت في مواقف مختلفة لكل واحدة منها دلالاتها الخاصة، فمرة كان القميص دليل الإدانة لإخوته (قميص الجفاء)، ومرة كان دليل البراءة ليوسف عليه السلام (قميص البراءة)، ومرة ثالثة كان قميص اللقاء المرتقب (قميص الشفاء).

ولأجل هذا نجد أن قصة يوسف عليه السلام في أقمصته، ولأهمية هذا الموضوع ولبيان دلالاتها، رغبت في الوقوف عندها وبيان آثارها.

وكانت منهجية البحث تقوم على دراسة النص القرآني وتحليل الأحداث وفق نظرة فكرية معاصرة، وبناءً على رؤية المتقدمين من علماء المسلمين.

قسمت البحث إلى أربعة مطالب:

الأول: بينت فيه المفهوم العام لعنوان البحث وأهميته.

وأما **المطلب الثاني:** فتكلمت فيه عن القميص الأول وهو قميص الجفاء، حيث عرضت فيه أهم الأحداث التي رافقته من مكائد ومحاولات لتصفية يوسف عليه السلام جسدياً.

وأما **المطلب الثالث** فتكلمت فيه عن قميص البراءة الذي كان شاهداً على عفة الصديق وبراءته مما نسب إليه.

وأما **المطلب الرابع** تكلمت فيه عن قميص الشفاء، وهو الهدية المعجزة حيث ظهرت فيه معجزة الله (سبحانه وتعالى) ليعقوب وولده يوسف عليه السلام.

وختمت البحث بذكر أهم النتائج والتوصيات، راجياً مــن الله العزيــز الــرحيم (سبحانه وتعالى) القبول والموفقية.

والحمد لله رب العالمين.

المطلب الأول: المفهوم العام

قبل البدء بالحديث عن دلالات أقمصة يوسف عليه السلام نجد من الواجب التعرف على المعاني اللغوية والاصطلاحية لكلا مفردتي عنوان البحث وهما:

(القميص ويوسف):

أولاً: معنى القميص في اللغة والاصطلاح.

١- معنى القميص في اللغة:

جاء في معنى القميص عند أهل المعاجم واللغة عدة أقوال ومن أهمها، ما يأتي:

ذكر ابن فارس (رحمه الله) معنى القميص فقال: (قَمَصَ القاف والميم والصــاد أصلان: أحدهما يدل على لُبس شيء والإنشيام فيه، والآخر على نَزْوِ شــيء وحركــة. فالأول القميص للإنسان معروف. يقال: تَقَمَّصَه إذا لبِسه. ثم يستعار ذلك في كلِّ شيء دخل فيه الإنسان. فيقال تقمَّص الإمارةَ، وتقمَّص الوِلاية، وجَمع القميص أقمصــةٌ، وقُمُص)[٣].

وجاء عن ابن منظور (رحمه الله): (القميص مفاضة تحت النطاق تشد الأزرار. والجمع أقمصة، وقمص الثوب قطع منه قميص)[٤].

ومن هنا يتبين لنا أن المعنى العام للقميص هو الصورة التمثيلية للإنسان وهيئته، ومن ذلك قميص الإنسان لأنه أخذ عن قياساته، فضلاً عن الحماية والستر الــذي يقدمــه لصاحبه، وكذلك الآثار التي تظهر عليه استجابة لتغير القميص على صاحبه.

٢- معنى يوسف ﷺ في اللغة والاصطلاح:

ورد في لسان العرب ما يدل على أصل اشتقاق لفظة (يوسف) ﷺ، حيث جاء فيه:

(الأسفُ: أشدُّ الحزن. وقد أسِفَ على ما فاته وتأسَّفَ أي تلهَّف. وأَسِفَ أي تلهَّف. وأسِفَ عليه أسَفاَ: أي غَضِب. وآسَفهُ أغضبَه. والأسيف والأسوفُ: السريعُ الحزنِ الرقيقُ. وقد يكون الأسيفُ الغضبان مع الحزن. والأسيفُ: العبدُ والجمع الأُسَفاءُ. وأرضٌ أسيفةٌ، أي رقيقةٌ لا تكادُ تُنْبت شيئاً)[٥].

وجاء عن ابن منظور قوله: (الأسف: المبالغة في الحزن والغضب)[٦].

كان سيدنا يوسف ﷺ قد تحقق فيه الكثير من الألم والحزن وتحمل المشاق الكبيرة، ولكنه كان يمتلك من الإيمان العميق الذي إجتاز به كل المحن والابتلاءات العظيمة التي لاقته في رحلته الرسالية النبوية، فهو ابن الأنبياء ووريث بيت النبوة (عليهم السلام).

عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: }الكريم ابن الكريم ابن الكريم ابن الكريم يوسف بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم{[٧].

فهذا البحث الذي نتدارس فيه أهم الأحداث التي تعرض لها سيدنا يوسف ﷺ، وكانت أقمصته دلالات تأييد وتمكين ونصر، حيث بقيت شاهدة على نجاته وعفته وتمكينه، وتحققت الرؤيا الصالحة له، وتجمع الإخوة بعد أن أوقع الشيطان بينهم، نسأل الله تعالى أن يوحد صف المسلمين ويجمع شملهم.

المطلب الثاني
قميص الجفاء

كان قميص يوسف ﷺ هذا شاهد على أحداث أليمة مرت على صاحبه، وله دلالات مهمة في بيان أهم عوامل التفتت الأسري الذي أصاب بيت من بيوتات النبوة، وما لحق ذلك من آثار في الجوانب النفسية والاجتماعية، والسبل التي استخدمت في بيان الجرم ودوافعه، ثم ما لحق ذلك من التحقيقات الجنائية.

ولذلك كانت وصية يعقوب ﷺ واضحة في إيقاف أسباب هذه المكيدة العظيمة والجريمة الكبرى، من خلال أخذ التدابير اللازمة لمنع هذا العمل المشين، ومن أهم هذه التدابير مسألة الكتمان وخاصة فيما يتعلق بأمر نفسي كان من أهم أسباب زيادة الكراهية والحقد في قلوب إخوة يوسف ﷺ.

بعد الرؤيا الصالحة التي رآها يوسف ﷺ أمره والده بكتمانها،لأن إمارات هذه الرؤيا تشير إلى خضوع إخوته إليه، وتعظيمهم إياه تعظيماً زائداً، بحيث يخرون له ساجدين إجلالاً واحتراماً وإكراماً، فخشي يعقوب ﷺ أن يحدث بهذا المنام أحداً من إخوته فيحسدونه على ذلك فيبغون له الغوائل حسداً منهم له[8]. ولهذا قال له **چٱٻٻٻپپپ پپپپپڀڀٺٺٺچ**[9].

ولأجل التعرف على دلالات قميص الجفاء في قصة يوسف ﷺ، نجد من الضروري بيانها حسب تسلسل الأحداث ومن خلال الوقفات التالية:

الدلالة الأولى: دوافع الجفاء وأسباب المكيدة.

ساد اعتقاد لدى إخوة يوسف ﷺ مضمونه أن يوسف أحب إلى أبيهم منهم، وأخص بالرعاية والإكرام لديه، وأوجدوا مبررات لهذا الاعتقاد حتى قالوا: **چڈڈڈڎژژ ژڑک ککگگگگچ**[10].

كان هذا من أهم دوافع إثارة الحقد والكراهية في نفوس الإخوة تجاه يوسف وأخوه، والذي لأجله قصد الإخوة إيذاء يوسف والنيل منه، وأنهم قالوا **چڈڎژژ ژڑچ**[11] رغم أننا أفضل منه وقد تميزنا عليه بثلاث خصال: الأولى: أننا أكبر سناً منه، الثانية: أننا أكثر قوة وأكثر قياماً بمصالح الأب واحتياجاته منه، والثالثة: أننا نحن القائمون بدفع المفاسد والآفات عن أبانا والمشتغلون بتحصيل المنافع والخيرات له ولنا[12].

لقد آثر يعقوب ﷺ ولده يوسف ﷺ بالمحبة القلبية وليس في ذلك مثلبة في يعقوب لأن المحبة أمر قلبي وليس ضمن الاستطاعة، ولكنه لم يؤثره على أخوته بالعطاء والمنافع المادية.

ومن خلال هذا يظهر أن مقاصد الأخوة من المكيدة والاغتيال أو الإلقاء في الجب لإبعاد يوسف عن والده يعقوب، وإخلاء الوجه الأبوي لهم والفوز بالقرب منه، فلا

يحجبه يوسف وهم يريدون قلبه كأنه حين لا يراه في وجهه يصبح قلبه خالياً مـــن حبـــه، ويتوجه بهذا الحب إلى الآخرين [١٣].

وهذا هو الدافع والهدف الذي زينه الشيطان للأخوة في نيل مـــرادهم والـــدخول مرة ثانية إلى قلب أبيهم، وكأنهم خرجوا من قلبه حين كان يرى يوسف وبداخلـــه قلبـــه، ولأجل هذا الهدف كان إضمار التوبة من قبلهم فقالوا: ﴿ ﴾[١٤].

الدلالة الثانية: صور المكيدة

اقترح أخوة يوسف عليه السلام مجموعة من الخيارات كان الهدف منها إبعـــاده عـــن المكانة التي تميز بها على أخوته، وقد بين القرآن الكريم تلك الجلسات الخفية التي كانـــت تجمعهم خلف الأستار يتداولون فيها عن الطريقة المناسبة لتحقيق ذلك الهدف، قال تعـــالى على لسانهم: ﴿ ﴾[١٥].

كان الهدف هو إزاحة يوسف عن مواجهة أبيهم لأنه يزاحمهم في محبـــة أبـــيهم ليخلو لهم وحدهم، والخيارات متعددة إما أن تقتلوه أو تلقوه فـــي أرض مـــن الأراضـــي تستريحوا منه وتخلوا أنتم بأبيكم [١٦].

ولأن الغاية من هذه المكيدة هو إبعاد يوسف عليه السلام عن أبيهم ولكي يخلو لهم الأمر من بعده، اقترح أحدهم العدول عن قرار القتل إلى قرار الإبعاد والاكتفاء بالتغييـــب فـــي الجب يلتقطه بعض السيارة، فيعيش بعيداً عن والده، وينفردوا هم بوالدهم.

الدلالة الثالثة: التخطيط للإنفراد بالهدف

سعى الأخوة إلى الانفراد بيوسف عليه السلام من خلال التخطيط واستمالة قلب أبـــيهم للموافقة على خروجه معهم، وكان ذلك ببيان أسباب رغبتهم في إخراجه معهم وكان مـــن أهم هذه الأسباب ما يأتي:

تقدم الإخوة بسؤال أبيهم عن سبب عدم موافقته على خروج يوسف عليه السلام مؤكدين على سبب المكيدة الأول وهو استئثاره يوسف بالمحبة فقالوا ﴿ ﴾[١٧].

وهذا أسلوب معروف يتبعه بعض الناس في إصدار التهمة على المخاطب قبـــل تقديم الطلبات ليضيق عليه ويجعل إجابته إجابة المضطر الذي يســـعى لتقـــديم البرهـــان العملي الذي يدفع به حجتهم وربما تكون الإجابة المستعجلة فيها مـــن الآثـــار الخاطئـــة المستقبلية.

ثم تبع ذلك بيان الأخوة لسبب هذا الخروج وهذه السفرة الترويحية لصبي هو بحاجة إليها قالوا لأبيهم چۋېﯿ□□□□چ[١٨].

طلبوا من أبيهم أن يرسل معهم أخاهم يوسف وأظهروا له أنهم يريدوا أن يرعى معهم وأن يلعب وينبسط وقد اضمروا له ما الله به عليم[١٩].

ثم قالوا له چ□□□چ تعهد الأخوة بالسعي لحفظ أخيهم وإعادته سالماً بإذن الله إلى أبيهم، وفي هذه اللحظة تكلم يعقوب بعد الصبر الطويل على الاتهام وذكر أسباب السفرة التي فيها من الخفايا والمكائد والبلايا الكثيرة، ولم يكن يتمكن من الإجابة لأن مطالبهم إلى الآن ليست عليها شبهة ظاهره، وحين تعهدوا بحفظ يوسف جاء الوقت المناسب للرد على مطالبهم وبيان التخوف من مكيدتهم، وهذه هي زلة المخادع وسهوة الماكر.

فأجابهم وقال: چ□□□□□□□□□□□□□□چ[٢٠].

هنا صرح الأب الشفيق الحنون بفرط محبته له، وأعلن عن تخوفه عليه أن يأكله الذئب ويحتمل هذا الخوف من المكيدة المضمرة فكنى بالذئب أو كان خوفه من الذئب حقيقة لأنه مكان كثير الذئاب [٢١].

الدلالة الرابعة: الفرج المرتقب قبل حصول المحنة

في خضم المحن وشدتها، وعند انقطاع السبل وقلتها، دائماً لا ينقطع الرجاء من الرؤوف الرحيم، وقد تسمع صوت يؤملك بالفرج القريب وهذا ما حدث للصديق يوسف عليه السلام، قال تعالى: چٱٻٻٻپپپپپپپپيٺٺٺٿچ[٢٢].

هاهم يلقون ضحيتهم في المكيدة ويفعلون الجريمة التي أرادت إبعاد النور النبوي من الوجود، وإزالة أسباب الهداية والرشاد، ذهبوا به لينفذوا المؤامرة النكراء، والله سبحانه يلقي في روع الغلام أنها محنة وتنتهي، وأنه سيعيش وسيذكّر أخوته بموقفهم هذا منه وهم لا يشعرون أنه هو چٱٻٻٻپپپپپپپپيٺٺٺٿچ استقر الأمر على أن يجعلوه في غيابت الجب، حيث يغيب فيه عنهم، وفي لحظة الضيق والشدة التي كان يواجه فيها هذا الفزع، والموت منه قريب ولا منقذ له ولا مغيث. وهو وحده صغير وهم عشرة أشداء. في هذه اللحظة اليائسة يلقي الله في روعه أنه ناج، وأنه سيعيش حتى يواجه

أخوته بهذا الموقف الشنيع، وهم لا يشعرون بأن الذي يواجههم هو يوسف الذي تركوه في غيابت الجب وهو صغير(٢٣).

ويعد الله سبحانه وتعالى يوسف عليه السلام أنه سيخبر أخوته بنجاته ولو بعد حين يريده رب العزة سبحانه وتعالى قال تعالى على لسان الصديق يوسف عليه السلام بعد الفراق الطويل، وولايته لخزانة الأرض: چڈژژڑڑکککگگگگگگڳڳڱڱںںڻڻٹٹچ(٢٤).

يؤكد القرطبي هذا المعنى فبين معنى (قوله تعالى چپپٺٺچ فيه وجهان: أحدهما: أنه أوصى إليه أنه يلقاهم ويوبخهم على ما صنعوا، فعلى هذا يكون الوحي بعد إلقائه في الجب تقوية لقلبه وتبشيراً له بالسلامة. الثاني: أنه أوصى إليه بالذي يصنعون به؛ فعلى هذا يكون الوحي بعد إلقائه في الجب إنذاراً له چٺٺٺچ أنك يوسف؛ وذلك أن الله تعالى آخره لما أفضى إليه الأمر ألا يخبر أباه وإخوته بمكانه)(٢٥).

الدلالة الخامسة: تنفيذ المكيدة وأساليب التحقيق في الجريمة.

عاد الإخوة بعد أن فعلوا ما أرادوا من رمي يوسف عليه السلام في غيابت الجب، وهم يحملون قميص الاتهام بعد أن ظنوا فيه نجاتهم، لكن كانت حكمة الله تعالى تقتضي ذلك، قال تعالى: چٹٹٹٹٹٹڤڤڤڤڤڦڦڦڄڄڄڄڄڃڃڃڃچچچچڇڇڇڇڍڍڌڌڎڎڈڈژژڑڑککگگچ (٢٦).

استخدم أخوة يوسف عليه السلام مجموعة من التحرزات لعلها تنجيهم من التهم وتبعد الريبة عنهم، ومنها ما يأتي:

جاءوا في ظلمة الليل حتى لا تظهر على وجوههم آثار الكذب،علماً أن الرعاة في غالب أمرهم لايتأخرون إلى العشاء، وما ذاك لأمر يرشد إلى الريبة فهم جاءوا (في ظلمة الليل لئلا يتفرس أبوهم في وجوههم إذا رآها في ضياء النهار ضد ما جاؤوا به من الاعتذار)(٢٧).

وكذلك أكدوا أنهم ذهبوا للاستباق وتركوا يوسف وحيداً عند الأغنام، وهو ما كان يخشاه يعقوب عليه السلام، لما كانوا عالمين بأن يعقوب عليه السلام لن يصدقهم، أكدوا فقالوا: چڤڦڦچ خرجنا للسباق وچڦڦچ أخانا چڦڦچ بقي عند ثيابنا ومتاعنا چڄچ أنفرد الذئب به ولا يوجد من يدافع عنه فأكله..

وحيث لابد في المعصية من أن يقترن بها الخذلان، حيث انقلبت كل أعـــذارهم فكانت في حقهم أدلة الإدانة وإثبات الجرم الذي فعلوه، فسبحان من تتبع عثراتهم، وعاقبهم عليها بما يستحقوه، ثم الله يتوب على من تاب.

جاءوا بدليل لعله يكون شافعاً لهم **ﭽﭼﭽﭾﭿﮀﮁ**ﭼ أي: بدم هو كذب، لأنه لم يكــن دم يوسف. وقيل: بدم مكذوب فيه. أنهم لطخوا القميص بالدم ولم يشقوه، فقــال يعقــوب ﭼ: كيف أكله الذئب ولم يشق قميصه؟ فاتهمهم [٢٨].

المطلب الثالث
قميص البراء

يصف رب العزة سبحانه وتعالى في كتابه الكريم، تلك المراودة الآثمة من امرأة العزيز، والتي قابلتها المدافعة الطاهرة التي تمثلت العفة فيها بكــل صـــورها مـــن قبـــل الصديق يوسف ﭼ يقول تعالى: ﭽﭑﭒﭓﭔﭕﭖﭗﭘﭙﭚﭛﭜﭝﭞﭟﭠﭡﭢﭣﭤﭥﭦﭧﭨﭩﭪﭫﭬﭭﭮﭯﭰﭱﭲﭳﭴﭵﭶﭷﭸﭹﭺﭻﭼﭽﭾﭿﮀﮁﮂﮃﮄﮅﮆﮇﮈﮉﮊﮋﮌﮍﮎﮏﮐﮑﮒﮓﮔﮕﮖﮗﮘﮙﮚﮛﮜﮝﮞﮟﮠﮡﮢﮣﮤﮥﮦﮧﮨﮩﮪﮫﮬﮭﮮﮯﮰﮱﯓﯔﯕﯖﯗﯘﯙﯚﯛﯜﯝﯞﯟﯠﯡﯢﯣ□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ﭼ [٢٩].

نقف عند المحنة الثانية ليوسف ﭼ، وهي أشد وأعظم من المحنة الأولى، لمـــا فيها من مواجهة صعبة وامتحان لعفة الإنسان، أمام المغريات التي تواجهـــه فـــي فتنـــة عظيمة قال عنها رب العزة سبحانه وتعالى: ﭽﮀﮁﮂﮃﮄﮅﮆﮇﮈﮉﮊﮋﮌﮍﮎﮏﮐﮑﮒﮓﮔﮕﮖﮗﮘﮙﮚﮛﭼ [٣٠].

هذا هو النموذج الرائع الذي ضربه الله سبحانه تعالى لنا حتى نـــتعظ ونعتبـــر وحتى يعلم الناس أجمعين أن العفة لا تكون هكذا بمجرد الكلمات والخواطر، وإنما لابد لها من همة وإرادة.

وفي هذا المحنة هناك مجموعة من الدلالات والعبر والتي من أهمها ما يأتي:

الدلالة الأولى: الاستعانة بالله تنجي من مزالق الشيطان وحبائله

إن الاستعانة بالله تعالى واللجوء إليه والاستعاذة به والفرار إليه هي من أقـــوى الأسباب التي تنال بها العفة، يقول الله سبحانه تعالى: ﭽﭤﭥﭦﭧﭨﭩﭪﭫﭬﭭﭮﭯﭰﭱﭲﭳﭴﭵﭶﭷﭼ [٣١].

يستعيذ يوسف ﷺ بالله سبحانه وتعالى مما تدعوه إليه من ممارسة الفاحشة وهذا من أتم الوجوه فإن ظلمة المعصية لا تجابه إلا بنور اليقين وكيف له الإساءة لمن أحسن إليه وأكرمه چٹ ٹ ٹٹ ٹچإن هذا هو سيدي العزيز الذي أحسن مثواي وأحسن تعهّدي ورعايتي حيث وأمرك بإكرامي فكيف يمكن أن أُسيء إليه بالخيانة مع أهله! (٣٢).

لقد حفظ الله يوسف ﷺ من فتنة عظيمة، وذلك لثقته الكبيرة بربه تبارك وتعالى، ولذلك فلا يغتر إنسان بنفسه، لا يغتر إنسان بثقته بل ينبغي عليه أن يتهم نفسه دوماً ليرفع في نفسه الهمة ويقوي الإدارة وأن يستعين بالله عزوجل لكي يصرفه عن السوء والفحشاء.

فهذا النبي الكريم يوسف ﷺ لما طلبت منه امرأة العزيز وهمت به وهم بها التجأ إلى الله تعالى سبحانه: چٹ ٹ ٹٹچ أي استعيذ بالله منك ومن شَرِك، چٹ ٹ ٹٹ ٹ ٹٹ ٹ ٹ ڻ ٹ ڤ ڤچ(٣٣).

الدلالة الثانية: عدم الاغترار بالنفس والركون إليها

ينبغي على الإنسان ألا يعتمد على الثقة الزائدة بالنفس والاغترار بها، لما جاءت النسوة إلى امرأة العزيز ولُمنها على فعلتها قالت: چچ چ چ چ چ چ چ چ ڇ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈچ(٣٤).

التجأ يوسف ﷺ إلى الله رب العالمين: چڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱچ (٣٥)، هنا يجب على المسلم عقد مقارنة بين الفاحشة اللذة والشهوة الحاضرة التي توفرت كل أسبابها، وبين السجن وتقييد الحرية، وفي مثل هذه المحنة تظهر حقيقة الإيمان لأن الإنسان إذا خلا بمحارم الله انتهكها، ولكن يوسف الصديق ﷺ أختار السجن لأنه أحب إليه من الفاحشة، ودعا ربه أن يصرف عنه كيدهن چڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ٹ ڻ ۀ ۀ ہ ہچ(٣٦). وهكذا فإن الإنسان إذا ألمّت به فتنة ينبغي أن يلجأ إلى الله عزوجل، ولا ينبغي أن يخوض هذه الفتنة بغير استعانة بالله.

(طلب من الله سبحانه وتعالى أن يحدث في قلبه أنواعاً من الدواعي المعارضة النافية لدواعي المعصية إذ لو لم يحصل هذا المعارض لحصل الرجوع للوقوع في المعصية خالياً عن معارضه، وذلك يوجب وقوع الفعل وهو المراد بقوله چگ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ چ)(٣٧).

لأن تلك اللذة كانت تستعقب آلاماً عظيمة، وهي الذم في الــدنيا والعقــاب فـــي الآخرة، وذلك المكروه وهو اختيار السجن، كان يستعقب سعادات عظيمة، وهي المدح في الدنيا والثواب الدائم في الآخرة، فلهذا السبب قال: **چڈژژڑڑککک‍چ**.

يقول ربنا في الذين اتقوا إذا جاءهم الشيطان وسول لهم ســوء الأعمــال، قــال سبحانه وتعالى: **چڈژژڑڑککککگگگگچ** [٣٨]، الذين اتقوا إذا مرّ عليهم طيف أو خاطرة من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون، يكون ذلك بالاستعاذة من الشيطان وبالاستعانة بالله عزوجل.

الدلالة الثالثة: الدخول على النساء

إن التساهل من المسلمين في دخول الرجال والخلوة في البيوت وغيرها من أكثر أسباب وقوع الكثير من الحوادث التي تسببت في انتهاك الأعراض، على المسلم الحذر من الخلوة المحرمة مهما شعر بقوة شخصيته، أو رجاحة عقله، الحذر من فتنة النساء، سواء بالابتعاد عن دواعي الفتنة، أو مقدمات الرذيلة، مهما كان التبرير[٣٩]. العزيز الذي كــان بالفعل فاشلاً في الحفاظ على بيته من الفتنة، وكانت زوجته متسلطة مستبدة فــي تحقيــق رغبتها وشهوتها، حتى تجرأت المرأة على أن تطلب هذا الطلب علانية بين النساء، تطلب من يوسف ﷺ أن يفعل فيها الفاحشة، تعمدت امرأة العزيز المعصية لأنها وجدت ضعف زوجها وتوفرت الأسباب التي تمكنها من الوقوع في المعصية، ولكن ديننا الحنيف حــرم من اقتراب الزنا، فقال تعالى **چژژڑڑچ** لأن (أسلوب الإسلام يعتمد في البداية على الوقاية والبعد عن الجريمة تطهيراً للضمائر وتهذيباً للنفوس)[٤٠].

الدلالة الرابعة: الإشاعات

فلولا الإشاعات لما علمت النسوة بأمر امرأة العزيز: چ□□**ىىيي**□□□□□□□ □□□□□□□□□□چ[٤١]، ووصل الخبر إلى نسوة في المدينة فتحدثن به، وقلن منكرات على امرأة العزيز: امرأة العزيز تراود غلامها عن نفسه، وتدعوه إلى نفسها، وقــد بلـــغ حبها له شغاف قلبها، إنا لنراها في هذا الفعل لفي ضلال واضح.

بدأ الموضوع ينتشر بشكل سريع خرج من القصر إلى قصور الطبقة الحاكمـــة، وجدت فيه نساء هذه الطبقة مادة شهية للحديث، إن خلو حياة هذه الطبقات مــن المعنـــى،

وانصرافها إلى اللهو، يخلعان أهمية قصوى على الفضائح التي ترتبط بشخصيات شهيرة، وزاد حديث المدينة، وشاع الخبر في أرجاء المدينة.

(وشاع الخبر في أرجاء المدينة، وأخذت ألسنة النساء تلوك في امرأة العزيز، استهجاناً ولوماً لها على صنعها، لحيف تعشق سيّدة عبدها؟ وكيف تهوى وتحبّ خادمها؟)(٤٢).

ومن أعظم الآداب في هذا الباب الكف عن إشاعة الفاحشة في المؤمنين ومحبة ذلك والرغبة فيه عياذاً بالله. إذا انتشر بين الأمة الحديث عن الفواحش ووقوعها فإن الخواطر تتذكرها ويخف على الأسماع وقعها، ومن ثمَّ يدبُّ إلى النفوس التهاون بوقوعها ولا تلبث النفوس الضعيفة والخبيثة أن تقدم على اقترافها ولا تزال تتكرر حتى تصير متداولة، وانظر ما تفعله كثير من وسائل الإعلام في الناس والنفوس چ□□□□□□□□ □ ىىيي□□□□□□□□□چ(٤٣).

الدلالة الخامسة: دلالة البراءة

فَرَّ يوسف عليه السلام بعفته وطهره عن الفاحشة وتسلطها، فأظهر الله تعالى براءته، وأبان حجته الظاهرة وأشهد الآيات الواضحة على ذلك:

چيدتدتڈڈژژڑکککگگگگگپگگگگگںںڻڻٹڈۂۂہہہھھھےےۓۓ ڭڭڭڭۇۇۆۆۈۈۋۋووۋۋۋيېې□□□□چ(٤٤).

كانت العلامات كثيرة ودالة على أن يوسف عليه السلام هو الصادق فالأول: أن يوسف عليه السلام في ظاهر الأمر أن عبداً لها والعبد لا يمكنه أن يتسلط على مولاه إلى هذا الحد، والثاني أنهم شاهدوا أن يوسف عليه السلام كان يفر من المعصية ليخرج والرجل الراغب للمرأة لا يخرج من الدار على هذا الوجه، والثالث: إنهم رأوا أن المرأة زينت نفسها فكان إلحاق هذا الفتنة بالمرآة أولى، الرابع: أنهم كانوا قد شاهدوا أحوال يوسف عليه السلام في المدة الطويلة فما رأوا عليه حالة تدل على رغبته بالمعصية بل بينهم الصديق الأمين، الخامس: أن المرأة ما نسبته إلى طلب الفاحشة على سبيل التصريح بل ذكرت كلاماً مجملاً مبهماً حين قالت ما جزاء من أراد بأهلك سوءاً ولم تقل ما جزاء يوسف لأنه أراد بأهلك سوءاً، وأما يوسف عليه السلام فإنه صرح بالأمر ولو أنه كان متهماً لما قدرعلى التصريح باللفظ الصريح فإن الخائن خائف قال هي راودتني عن نفسي، سادساً: قيل: إن زوج المرأة كان عاجزاً وآثار طلب الشهوة في حق المرأة كانت متكاملة فإلحاق هذه بها أولى، فلما حصلت هذه

الإمارات الكثيرة الدالة على إن مبدأ هذه الفتنة كان من المرأة استحيا الزوج وتوقف سكت لعلمه بأن يوسف صادق والمرآة كاذبة، ثم إنه تعالى أظهر يوسف ﷺ دليلاً آخر يقوي تلك الدلائل المذكورة ويدل على أنه بريء عن الذنب وأن المرأة هي المذنبة وهو قوله چڈ ڈۀۀچ حيث رصد الله تعالى بمنته وفضله شاهداً يدفع عن يوسف ﷺ مظلمته، فقميصه قُدَّ من دبر (٤٥).

الدلالة السادسة: تسلط الطغاة

كان دخول يوسف ﷺ للسجن بسبب انتشار قصته مع امرأة العزيز ونساء طبقتها، خير وسيلة لإسكات هذه الألسن، لأن كل الآيات تدل على براءته، لتنسى القصة، قال تعالى: چہہھھھھےےۓۓڭڭچ(٤٦).

وضحت الآية الموجزة الحقيقة والبرهان الكبير بأن يوسف ﷺ بريء مما نسب إليه،وأكدت على الظلم والجحود الذي يملكه الملوك والجبابرة فهم لا يزنون الأمور إلا بموازين يختارونها لأنفسهم.

(لقد كانت العدالة تقتضي بأن يكرم يوسف على نزاهته وعفته وأن تعاقب زوجة العزيز على جنايتها وما أجنته يدها، لكن الأمر كان بالعكس فقد قُدّم يوسف البريء التقي الطاهر، فدية لسمعة تلك التي استهانت بكرامتها وكرامة زوجها وأرادت أن تلحق به عار الخيانة، فبرئت تلك المرأة وأدين يوسف، وحكم عليه السجن، فمكث في السجن سنوات عديدة تبلغ سبعاً، كما قال تعالى چہہھھھھےےۓۓڭڭچ)(٤٧).

إن حلول المشكلات في الحكم المطلق هي السجن، وليس هذا بغريب على من يعبد آلهة متعددة، فإن من يجعل أله للنور وأخر للظلمة، تصدر منه هذه الموازين الظالمة الكافرة،لقد كان في قصة يوسف شاهداً حياً يصيب حتى الأنبياء. صدر قرار باعتقاله وأدخل السجن. بلا قضية ولا محاكمة، ببساطة ويسر، لا يصعب في مجتمع تحكمه آلهة متعددة أن يسجن ثابت القلب هادئ الأعصاب، لأنه صاحب قضية ومترفع بعفافه عن فواحشهم ورجسهم،ولكن فرحته بنجاته من المعصية هونت عليه أيام السجن والإعتقال.

المطلب الرابع
قميص الشفاء

بعد أن وجد يوسف ﵇ تلك المحن العظيمة والفتن الكبيرة التي استطاع النجاة منها بفضل الله سبحانه وتعالى، ثم بما يمتلك من إيمان صادق ويقين ثابت، جاءت البشائر تترى عليه لتجمع الولد مع أبيه وتتحقق الرؤيا الصالحة، وتظهر معجزة الأنبياء بقميص جعل سبباً للفرج وإشارة لقرب الحبيب من حبيبه، وظهرت فيه معجزة الشفاء،إنه هدية الولد لأبيه قال تعالى على لسان يوسف ﵇: چۆۇۈۋووۋۉېې□□□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□ ىىیأبببپپپپپپٺٺٺٺٺٿٿٿٹٹٹڤڤڤڦڦڦڄڄڄڄ ڃڃڃچ[٤٨].

هذا هو قميص يوسف ﵇ الذي تمثلت فيه أبواب الفرج المرتقب، والفرحة الغامرة بعد فترات المحن الطويلة التي أطفت أنوار العيون الباصرة.

ظهرت سمات الإعجاز النبوي من خلال بيت النبوة الشريف، في بيت الكرماء (يوسف بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم) عليهم السلام.

وفيه الكثير من العبر والعظات نحاول أن نجملها بما يأتي:

الدلالة الأولى: معجزة إلهية للنبيين الكريمين عليهم السلام

ظهرت آيات الإعجاز الإلهي الباهر حين أوصل الله تعالى رائحة قميص ابنه يوسف إليه، وفيها عبرة وعظة چ□□□چ خرجت منطلقة من مصر إلى الشام، چقَالَ أَبُوهُمْ چ أي قال لمن حضر من قرابته ممن لم يخرج إلى مصر چ□□□□□□□□□چ (قال مالك بن أنس ﵁: إنما أوصل ريحه من أوصل عرش بلقيس قبل أن يرتد إلى سليمان ﵇ طرفه. وقال مجاهد: هبت ريح فصفقت القميص فراحت روائح الجنة في الدنيا. واتصلت بيعقوب، فوجد ريح الجنة فعلم أنه ليس في الدنيا من ريح الجنة إلا ما كان من ذلك القميص: فعند ذلك قال: چ□□چ أي أشم)[٤٩].

سبحانه وتعالى في ملكوته وحكمته أوصل بشائر الخير إلى يعقوب ﵇، والحقيقة أن لأخبار الخير والشر تأثيرات نفسية وقلبية، بل ربما تفرض تأثيراتها على الجانب الجسدي وهذا ما حصل ليعقوب حين أبيضت عيناه من الغم وهو كظيم وحين جاءت نسائم قميص الجنة ووضعه على وجهه ارتد بصيراً.

الدلالة الثانية: علم الله ليوسف ومعجزته الظاهرة:

وهذه معجزة أخرى حينما أعلم الله يوسف ﷺ بتأثير قميصه على نفسية والده وإمكانية عودته إلى الشفاء من مرضه، (كيف عرف يوسف أن رائحته سترد على أبيه بصره الكليل؟ ذلك مما علمه الله. والمفاجأة تصنع في كثير من الحالات فعل الخارقة. ومالها لا تكون خارقة ويوسف نبي رسول ويعقوب نبي رسول؟)(٥٠).

وقد أكدت بعض الدراسات الحديثة أن لعرق الإنسان تأثير في معالجة الماء الأبيض أو الأسود الذي يصيب العين، أستدلالاً من هذه الآية الكريمة، فضلاً عن عنصر المفاجأة الذي يحقق الشفاء بفضل الله سبحانه وتعالى.

الدلالة الثالثة: إدخال السرور من مبدأ الهم

جاء البشير حاملاً مايسعد يعقوب ويدخل السرور إليه بعد فترة من الألم والحزن ﭽﭑﭒﭓﭼ وإذا بالذي ذهب بالقميص ملطخاً بالدم إلى يعقوب يذهب إليه اليوم بالقميص فيخبره أن ولده حي فيفرحه كما أحزنه، خرج حافي القدمين حاسر الرأس مسرعاً حتى أتى أباه، وكانت المسافة ثمانين فرسخاً. ﭽﭔﭕﭖﭼ يعني: ألقى البشير قميص يوسف على وجه يعقوب، ﭽﭗﭘﭙﭼ فعاد بصيرا بعد ما كان عمي وعادت إليه قوته بعد الضعف، وشبابه بعد الهرم وسروره بعد الحزن. ﭽﭚﭛﭜﭝﭞﭟﭠﭡﭢﭣﭼ من حياة يوسف وأن الله يجمع بيننا. وروى أنه قال للبشير: كيف تركت يوسف؟ قال: إنه ملك مصر، فقال يعقوب: ما أصنع بالملك على أيِّ دين تركته؟ قال: على دين الإسلام، قال: الآن تمت النعمة (٥١).

الدلالة الرابعة: هم الأمة مقدم على هم الأفراد

لم يسر يوسف نحو أبيه رغم أن واجب البر يقتضي ذلك لكن هم الأمة مقدم على هم الأفراد ورعاية مصالحها أولى بالأهمية ولأجل ذلك رغب يوسف ﷺ البقاء في مكانه مع ما في ذلك من إكرام لوالديه وتحقيق للرؤيا التي رآها في سجود أخوته إليه، قال تعالى وهو يصف تلك النهاية المباركة لتمكين رسله وأنبيائه عليهم السلام: ﭽﮊﮋﮌﮍﮎﮏ ﮐﮑﮒﮓﮔﮕﮖﮗﮘﮙﮚﮛﮜﮝﮞﮟﮠﮡﮢﮣﮤﮥﮦﮧﮨﮩﮪﮫﮬﮭﮮﮯﮰﮱﯓﯔﯕﯖﯗﯘﯙﯚﯛﯜﯝﯞﯟﭼ(٥٢).

يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل التي رأيتها أيام الطفولة قد جعلها ربي حقا صدقا وقد أحسن بي إذا أخرجني من السجن ولم يذكر محنة الجب لئلا يكون تذكير لمحنة والداه بمفارقته وبما فعله الأخوة معه وجاء بكم من البدو من البادية لأنهم كانوا أصحاب المواشي وأهل البدو من بعد أن نزع الشيطان بيني وبين إخوتي أفسد بيننا إن ربي لطيف

لما يشاء لطيف التدبير، إنه هو العليم بوجود المصالح والتدابير الحكيم الذي يفعل كل شيء في وقته وعلى وجه يقتضي الحكمة سبحانه وتعالى (٥٣).

الخاتمة

الحمد لله الذي بحمده تتم الصالحات، وباستغفاره تتنزل البركات، وبالتوبة إليه تبدل السيئات إلى حسنات، والصلاة والسلام على المؤيد بالمعجزات الباهرات وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

أما بعد:

فقد وجدت في هذا البحث الكثير من الحكم والدلالات الإلهية التي يجب الانتفاع بها في دراسة القصص القرآني، والوقوف عندها بتدبر لأخذ العبرة والعظة.

حيث وجدت في القميص الأول ضرورة عدم إشعار أحد أفراد العائلة بالتمييز والمحبة من بين أقرانه لأن ذلك يورث البغضاء والعداوة، وفي الوقت ذاته ينبغي أن لا يصل الحال إلى محاولة قتل الأخوة لأخيهم.

وفي الوقت ذاته نجد أن الله تعالى يعثر المذنب ولا يمكنه من النجاة بسبب فعله السيئ وعواقبه الوخيمة، حيث يطفئ الله تعالى نور بصيرتهم.

وأما القميص الثاني فإنه فيه حكمة الله تعالى تتجلى بفرار الصديق يوسف عليه السلام من نداء المعصية إلى قمة العفاف، لأنه لو دفع المعصية بيده لمزق قميصه من قبل ولم يمزق من دبر، ولكن قضى الله أمراً كان مفعولاً.

وأما القميص الثالث ففيه آيات الإعجاز الإلهي والكرم الرباني في معافاة المبتلى ورفع درجات الصديق وسجوده الشمس والقمر وأحد عشر كوكباً له بفضل الله تعالى ومنته.

الهوامش

(١) سورة يوسف: الآية (١١١).

(٢) سورة يوسف: الآية (٣).

(٣) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة: ٢٧/٥.

[٤] ابن منظور، لسان العرب، باب الصاد، فصل القاف: ٨٢/٧.

[٥] الصحاح، الجواهري، باب الفاء، فصل الهمزة.

[٦] لسان العرب، باب الفاء، فصل الهمزة. ٤/٩.

[٧] البخاري، كتاب تفسير القرآن.باب قوله ويتم نعمته عليك وعلى آل يعقوب كما اتمها على ابويك من قبل.رقم الحديث: ٤٣٢٠.

[٨] ينظر: سعيد حوى، الأساس في التفسير: ٢٦٣١/٥.

[٩] سورة يوسف: الآية (٥).

[١٠] سورة يوسف: الآية (٨).

[١١] سورة يوسف: الآية (٨).

[١٢] ينظر:الرازي، مفاتيح الغيب: ٩/ ٥٩.

[١٣] ينظر:سيد قطب. في ظلال القرآن: ٦٩٩/٤.

[١٤] سورة يوسف: الآية (٩).

[١٥] سورة يوسف: الآيات (٩- ١٠).

[١٦] ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: ٢/ ٤٠٦.

[١٧] سورة يوسف: الآية (١١).

[١٨] سورة يوسف: الآية (١٢).

[١٩] ينظر: ابن كثير، البداية والنهاية: ١/ ٢٣٠.

[٢٠] سورة يوسف: الآية (١٣).

[٢١] ينظر: الشوكاني، فتح القدير: ٣/ ١٠.

[٢٢] سورة يوسف: الآية (١٥).

[٢٣] ينظر: سيد قطب، في ظلال القرآن: ٢٩٦/٤.

[٢٤] سورة يوسف: الآية (٩٠).

[٢٥] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٩٥/٩.

(٢٦) سورة يوسف: الآيات (١٦- ١٨).

(٢٧) البقاعي، نظم الدرر، ١٠/ ٣٠.

(٢٨) ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: ٩/ ٢٥٩- ٢٦٠.

(٢٩) سورة يوسف: الآيات (٢٣- ٢٩).

(٣٠) سورة آل عمران: الآية (١٤).

(٣١) سورة النور: من الآية (٢١).

(٣٢) ينظر: أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم: ٣٧٩/٣.

(٣٣) سورة يوسف: الآية (٢٣).

(٣٤) سورة الآية (٣٢).

(٣٥) سورة يوسف: الآية (٣٣).

(٣٦) سورة يوسف: الآية (١٠٢).

(٣٧) الرازي، مفاتيح الغيب: ١٨/١٠٦.

(٣٨) سورة الأعراف: الآية (٢٠١).

(٣٩) الدكتور عادل الشويخ، مسافر في طريق الدعوة، ص٢٦٩.

(٤٠) د.عبد الرؤوف عبد العزيز البرداودي، دراسة في علم الاجتماع الإسلامي، ص٦٥.

(٤١) سورة يوسف: الآية (٣٠).

(٤٢) محمد علي الصابوني، النبوة والأنبياء، ص٢٧٦.

(٤٣) سورة النور: الآية (١٩).

(٤٤) سورة يوسف: الآيات (٢٥- ٢٨).

(٤٥) ينظر:الرازي، مفاتيح الغيب: ١٨/ ١٢٥- ١٢٦.

(٤٦) سورة يوسف: الآية (٣٥).

(٤٧) الصابوني، النبوة والأنبياء: ص٢٧٧.

(٤٨) سورة يوسف: الآية (٩٣- ٩٨).

(٤٩) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: ٢٦٠/٩.

(٥٠) سيد قطب، في ظلال القرآن: ٥/ ٤٦.

(٥١) تفسير البغوي: ٢٤٩/٢.

(٥٢) سورة يوسف: الآية (١٠٠).

(٥٣) ينظر:البيضاوي، أنوار التنزيل: ٣/ ٣٠٩.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

١. البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (١٩٤-٢٥٦هـ). الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، دار إحياء التراث العربي، ط١، بيروت/لبنان. (١٤٢٢هـ/٢٠٠١م).

٢. البغوي، الحسين بن مسعود الفراء (ت٥١٦هـ)، معالم التنزيل، دار المعرفة، بيروت. تحقيق: خالد العك ومروان سوار، ط٢، (١٣٩٧هـ/١٩٧٧م).

٣. البقاعي، برهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي (ت٨٨٥هـ)، نظم البقاع. نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط١، (١٣٩٦هـ).

٤. البيضاوي، القاضي ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي (ت٧٩١هـ)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار الكتب العلمية، بيروت، (٢٠٠٣م/ ١٤٢٤هـ).

٥. الجواهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، دار الكتب العربية، مصر، (١٣٧٦هـ/١٩٥٦م).

٦. الرازي (ت٦٠٦هـ) التفسير الكبير. دار الكتب العلمية. طهران. ط٢ (د.ت)

٧. إبن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت٣٩٥هـ)، معجم مقاييس اللغة. تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، (١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م).

٨. أبو السعود (ت٩٨٢هـ)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم. (د.ت).
٩. سعيد حوى، الأساس في التفسير، مطبعة دار السلام، (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م).
١٠. سيد قطب، في ظلال القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٧ (١٣٩١هـ/ ١٩٧١م).
١١. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت١٢٥٠هـ)، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، دار الفكر، بيروت. تحقيق: علي محمد عمر، ط١، (١٣٩٦هـ/١٩٧٥م).
١٢. الصابوني، محمد علي، النبوة والأنبياء، دار الصابوني، ط١، (١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م).
١٣. الدكتور عادل الشويخ مسافر في طريق الدعوة، دار المنطلق، ط١.
١٤. د. عبد الرؤوف عبد العزيز البرداودي، دراسة في علم الاجتماع الإسلامي، الإسلام وعلم الاجتماع العائلي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط١، (١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م).
١٥. القرطبي، أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: سالم مصطفى البدري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، (١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م).
١٦. ابن كثير، إسماعيل بن كثير الدمشقي أبو الفداء (ت٧٧٤هـ)، تفسير القرآن العظيم. دار الجيل، بيروت، ط١ (١٤٠٨هـ/١٩٨٨م).
١٧. ابن كثير، البداية والنهاية، (د.ت).
١٨. ابن منظور، محمد بن مكرم العلامة أبي الفضل جمال الدين الأفريقي المصري (ت٧١١هـ)، لسان العرب، دار الفكر، د. ت، بيروت.

لفظة النِّعمَة
ودلالة تراكيبها في القرآن الكريم

م.م. حسام أحمد هاشم
مركز دراسات الخليج العربي- كلية الآداب/ جامعة البصرة

المقدمة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فهو المهتد ومن يضلل فلن تجد له ولياً مرشداً، وأشهد أن لا اله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن حبيبنا محمداً عبده ورسوله.

أما بعد

فان للقرآن الكريم كنوزاً ضخمةً من الإشارات واللفتات والإيحاءات والمعاني والحقائق والدلالات. ويُقبل العلماء على هذا الكتاب ويستمتعون بما يفتح به الله عليهم من تلك المعاني والحقائق، وان القرآن الحبيب هو أنفس ما تُوجَّه له النظرات، وتُنفق فيه الأوقات، وتُكتب حوله البحوث والدراسات.

وقد كان للمفردة واللفظة القرآنية حظاً من هذه اللفتات والإيحاءات والدلالات، إذ أن للمفردة في القرآن الكريم نصيب كبير من العناية الفنية، فالكثير منها يتسم بطابع الجدة والطرافة وتعدد الدلالات ذلك بحسب تنوع تركيباتها، فضلاً عن وجودها داخل السياق القرآني. فهي في نهاية المطاف تعطي معان عدة ودلالات متنوعة.

ومما لاشك فيه أن لكل مفردة موضعاً فنياً مقصوداً وضعت له في مكانها المناسب وان التغيير الذي يطرأ عليها من زيادة وحذف وتضعيف هو مقصود أيضاً، كما سنوضح ذلك من خلال دراستنا في ثنايا هذا البحث المتواضع.

إن موضوع المفردة في القرآن الكريم موضوع واسع ومتشعب الأطراف متعدد المناحي، غير أني آثرت أن ابحث باختصار في مفردةٍ ولفظةٍ من ألفاظ الكتاب الحكيم ألا وهي لفظة (النعمة) ودلالاتها في القرآن الكريم، ومن ثم دلالة تراكيبها من خلال وجودها في السياق القرآني.

وأحببت من خلال هذه الجولة السريعة مع مصطلح (النعمة) والفروق بين اشتقاقاتها وتعريفاتها أن أضع بين أيدي القراء نموذجاً مختصراً للتفسير الموضوعي، ذلك التفسير الذي يتتبع فيه صاحبه (مصطلحاً) من مصطلحات القرآن، ومفردة من مفرداته، في السياق القرآني كله، ويلاحظ ما في ذلك من دلالات ومعانٍ وحقائق.

وقد تم تقسيم البحث إلى مقدمة تطرقت فيها إلى أهمية المفردة القرآنية وتعدد معانيها من خلال وضعها داخل السياق القرآني.

ومن ثم تمهيداً ذكرت فيه دور وأهمية المفردة في اللغة والقرآن الكريم، وبعد ذلك تحدثت عن لفظة (النعمة) واشتقاقاتها وتصريفاتها ومعنى كل واحدة منها حسب رأي بعض العلماء.

وبعد التمهيد قسمت البحث إلى قسمين، الأول منه تحدثت فيه عن الدلالة المعنوية للفظة (النعمة) ومشتقاتها، ومن ثم الدلالة المادية لها ولمشتقاتها. وأخيراً ذكرت المعاني المشتركة بين الدلالة المعنوية، المادية للفظة (النعمة) ومشتقاتها، أما القسم الثاني من البحث فقد تضمن الفرق بين لفظة (النعمة) وبين تراكيبها ومشتقاتها، كالفرق بين (النِّعمة) و(النَّعمة) بالكسر والفتح، والفرق بين (النِّعمة و النَّعماء) و(النِّعمَ والأنْعُم).

وأخيراً توصلت إلى بعض النتائج التي استخلصتها من خلال دراستي وبحثي لهذا الموضوع، وأسأل الله تعالى أن يتقبل أعمالنا خالصة إليه.

التمهيد

إن ألفاظ القرآن الكريم اكبر بكثير من أن أتكلم عنها وأعطيها حقها مهما أطلت الحديث في هذا البحث، نظراً لما تمتلكه من جمال وتألق. فألفاظ الكتاب }عبارة عن مصطلحات دينية، بعضها ورد في القرآن الكريم وبعضها ورد في الأحاديث الشريفة وبعضها يتردد على السنة الفقهاء من رجال الدين وكلها مما يحتاج إلى الشرح والبيان{[1].

ولا أود إطالة الحديث هنا عن خصائص المفردة القرآنية وما تتميز به عن المفردات التي اعتدناها خارج النص القرآني، لان الكلام عن هذه الخصائص سيتضح بجلاء خلال البحث، حسبي أن أذكر هنا ميزة اعتقدها تمثل المنطلق لهذه الدراسة لاسيما وأنا ابحث تعدد الاحتمالات الدلالية للمفردة القرآنية.

فاهم ما يميز هذه المفردة هو }اتساع دلالاتها مما لا تتسع له عادة دلالات الكلمات الأخرى{[2].

}ويتألق أسلوب القرآن الكريم في اختيار ألفاظ لما بين الألفاظ من فروق دقيقة في دلالتها{[3].

وينبغي علينا أولاً }أن ننظر إلى الكلمة قبل دخولها في التأليف{[٤]، فيقال }نَعمَ النعيمُ والنُعمى والنُعماء والنِعمة كل الخفض والدعة والمال وهو ضد البأساء والبؤس... والتنعُّم الترفه والاسم النِعْمة يقال: نعَّمه الله وناعمه فهو متنعم والنعمة اليد البيضاء الصالحة والصنيعة والمنة... وما انعم به عليك ونِعمةُ الله بكسر النون منّاً وما أعطاه الله العبد مما لا يمكن غيره أن يعطيه إياه كالسمع والبصر والجمع منها ما نعم وانعم{[٥].

وقال الإمام الراغب الأصفهاني في كلامه عن (النعمة) واشتقاقاتها وتصريفاتها، والفرق بين صيغها: (النِّعمة) الحالة الحسنة، وبناء النِّعمة بناء الحالة التي يكون عليها الإنسان، كالجلسة والرِّكبة.

(النَّعمة): التنعُّم، وبناؤها بناء المرَّة من الفعل، كالضَّربة والشَّتمة. والنِّعمة للجنس، تُقال للقليل والكثير.

و(الإنعام) إيصال الإحسان إلى الغير، ولا يقال إلا إذا كان الموصول إليه من جنس الناطقين، فانه لا يقال: أنعمَ فلان على فرسه.

و(النَّعيم): النِّعمة الكثيرة.

و(النَّعَمُ): مختص بالإبل، وجمعه أنعام، وسُمِّيَ بذلك لكون الإبل عندهم أعظم نعمة، لكن الأنعام تُقال للإبل والبقر والغنم، ولا يقال لها أنعام حتى يكون في جملتها الإبل.

و(نِعْمَ): كلمة تستعمل في المدح بإزاء بئسَ في الذم، واصلها من الأنعام، و(نَعَمْ) كلمة للإيجاب، من لفظ النِّعمة. تقول: نَعَمْ ونَعْمَةٌ عين، ويصح أن يكون من لفظ (أَنْعَمَ منه) أي أَلْيَنَ وأسْهَلَ)[٦].

مما تقدم ذكره يمكن أن نخلص إلى أن لفظة الأنعام في القرآن الكريم تعني عطاء من الله إلى عبده، ونحن ندرك بلا شك أن عطاء الله وفضله علينا متنوع، فهو عطاء معنوي وعطاء مادي، يتمثل المعنوي بما مَنَّ به علينا بالإسلام والإيمان والهداية والرحمة والطاعة... بينما يتمثل المادي بما مَنَّهُ سبحانه علينا من الرزق الحلال والمطر والزرع والإبل... الخ.

قال تعالى: ﭽﭭﭮﭯﭰﭱﭲﭳﭴﭵﭶﭼ (النحل).

وقد سبقت الإشارة إلى ما تتميز به المفردة القرآنية من اتساع منقطع النظير في دلالتها[٧]، فضلاً عن ذلك نرى أن }القرآن الكريم اكسب اللغة العربية ثروة هائلة في

المعاني التي جاء بها ولم يكن للعرب معرفة بها في حياتهم الجاهلية وقد عبَّر عن هذه المعاني بالألفاظ المتداولة بينهم لذا حمَّلها من المعاني ما لم تكن تحتمله من قبل وذلك بنقل بعض الكلمات من معناها إلى معنى آخر ذي صلة بالمعنى الأصل بإضافة معانٍ جديدة إلى بعض آخر من الكلمات مع بقاء المعنى الأصلي"[8]، "وقد جعل بعضهم ذلك من أنواع معجزات القرآن، حيث كانت الكلمة الواحدة تتصرف إلى عشرين وجهاً، وأكثر، واقل ولا يوجد ذلك في كلام البشر"[9].

فبإمكاننا القول هنا أن معظم ألفاظ القرآن أن لم تكن كلّها من نوع الألفاظ التي أطلق عليها ابن سينا: (اللفظ المفرد الكلمي): "وهو اللفظ الذي لا يمنع مفهومه أن يشترك في معناه كثيرون فان منع من ذلك شيء فهو غير نفس مفهومه"[10].

باستقراء سهل للفظة (نِعْمَة) في سور القرآن كافة نلاحظ هذه اللفظة الكريمة المباركة قد وردت باشتقاقات مختلفة، فكل مشتق من هذه الاشتقاقات أدى غرضاً وبعض الأحيان أغراضاً دلالية متعددة وعَبَّرَ عن معانٍ مختلفةٍ.

ومن البديهي انه لا يمكن الجزم بدلالة مفردة ما وتحديد معناها وهي خارج السياق ما لم نتعرض لها وهي في داخله ومعرفة ما يدور حوله "فالقرآن الكريم كان يختار الكلمة قاصداً لفظها ومعناها في موقعها المحدد"[11]، وقد أشار الغرناطي في ملاك التأويل إلى "أن المعاني المقصودة في الأذهان القائمة بنفوس العقلاء لا تحصل تعديتها إلى غير ما حق به إلا بالعبارات المترجمة عنها من الألفاظ الاصطلاحية"[12]. وهذا ما أكده هاليدي في الستينات عندما عرض فكرته (التساوق = colloc tan) "وهي تهدف إلى نبذ الجانب الذهني او التجريدي في تعريف المعنى والتعويل على السياق الذي تستعمل فيه الكلمات بغية التوصل إلى الاستعمال الدقيق للكلمة وطبقاً لهذا المستوى من التحليل فان معنى الكلمة يستمد من خلال الكلمة او مجموعة الكلمات الأخرى"[13]، أي أننا لكي نحدد المعنى الإشاري للكلمة يجب أن ندرس العناصر التي تتساوق معها.... وبدراسة الكلمة من خلال عملية التساوق نستطيع أن نقف على المعنى الدقيق ومعرفة المعنى الدقيق للكلمة يعين على الفهم الجيد للجملة[14].

وتكاد تكون النظرية السياقية حجر الأساس في علم المعنى(١٥)، وبالتأكيد فالمسألة لا تقتصر في تحديد دلالة المفردة على السياق اللغوي حسب، وإنما تشمل كذلك كل ملابسات الموقف وهو ما يعرف بـ(المسرح اللغوي)(١٦).

إذاً لنقف الآن عند بعض الآيات القرآنية الكريمة لنشهد من خلالها الطاقة الإيمانية التي تحملها لفظة (النِّعْمَة) نظراً (لشفافيتها ورقتها).

وذكرت أن لفظة (النِّعْمَة) تعني فيما تعنيه (العطاء من الله سبحانه إلى عباده)، أن هذا العطاء منه ما هو مادي ومنه ما هو معنوي، وسأقف أولاً عند العطاء المعنوي ومن ثم العطاء المادي، وبعد ذلك سأقف عند المعنى الذي يجمع بين العطاء المادي والعطاء المعنوي.

أولاً: الدلالة المعنوية للفظة (النِعْمَة) ومشتقاتها

وتشمل (الإسلام، الإيمان، الطاعة، العمل الصالح، الهداية)

١. النِّعمَة بمعنى الدين والإيمان:

قال تعالى: ﭼﭽﭾﭿﮀﮁﮂﮃﮄﭼ (المائدة/٣)، قال الزمخشري: }بفتح مكة ودخولها... او أتممت عليكم نعمتي بإكمال أمر الدين والشرائع، كأنه قال اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي بذلك لأنه لا نعمة أتمُّ من نعمة الإسلام{(١٧)، وذكر ابن كثير أن }هذه اكبر نِعَم الله تعالى على هذه الأمة حيث أكمل تعالى لهم دينهم{(١٨).

قال تعالى: ﭼﭞﭟﭠﭡﭢﭣﭤﭥﭦﭼ (الأحزاب/٣٧)، نزلت هذه الآية في (زيد بن حارثة): }(الذي انعم الله عليه) بالإسلام الذي هو اجل النعم. وبتوفيقك لعتقه ومحبته واختصاصه و(أنعمت عليه) بما وفقك الله فيه فهو متقلب في نعمة الله ونعمة رسوله ﷺ{(١٩).

قال الزجاج }معنى إنعام الله عليه هدايته إلى الإسلام ومعنى إنعام النبي ﷺ بإعتاقه إياه من الرِّقِّ{(٢٠)، وقيل: }أنعم عليه بالسلام{(٢١).

قال تعالى: ﭼﭞﭟﭠﭡﭢﭼ (الصافات)، وفُسِّرَت النِّعمة هنا بالعصمة والتوفيق والاستمساك بعروة الإسلام والبراءة من قرين السوء كما فُسِّرَت بالإيمان(٢٢).

قال تعالى: ﭽﮬﮭﮮﮯﮰﮱﯓﯔﯕﭼ (البقرة) }في الحديث: تمام النِّعمة دخول الجنة، وعن الإمام علي ﷺ تمام النِّعمة الموت على الإسلام{[٢٣]، ويبدو لي أن الأرجح هنا هو قـول الإمام علي ﷺ أي الموت على الإسلام بدليل قوله تعالى في نهاية الآية (لعلكم تهتدون) أي يتمنى لهم الهداية بعد دخولهم الإسلام ورسوخه في قلوبهم وعقولهم ولا اعتقد أن السـياق يحتمل أن يقال لهم لعلكم تهتدون بدخولكم الجنة لان الجنة مفاز المـؤمنين وجـزاؤهم أي أنها تأتي بعد مرحلة الدخول في الإسلام والإيمان بالله وملائكته وكتبـه ورسـله واليـوم الآخر. وفي تفسير الجلالين }أُتِمَ عليكم نعمتي بالهداية إلى معالم دينكم{[٢٤].

قال تعالى: ﭽﭶﭷﭸﭹﭺﭻﭼﭽﭾﭿﮀﭼ (آل عمران/١٠٣).

}أمر تعالى بتذكر نِعَمِه وأعظمها الإسلام واتباع محمد ﷺ ﭽﭿﮀﭼ أي صرتم بنعمـة الإيمان أخوان في الدين{[٢٥]، وقيل أن هذا السياق جاء في شأن الأوس والخزرج وما كان بينهم من حروب فلما جاء الإسلام أصبحوا متحابين في الله تعالى[٢٦].

٢. النِّعْمَة بمعنى النبوة:

قال تعالى: ﭽﮏﮐﮑﮒﮓﮔﭼ (القلم) }أي حصافة العقل والشهامة التي يقتضيها التأصيل للنبوة{[٢٧]، وفُسِّرت بالنبوة[٢٨]، وقيل أن المعنى }أي لستَ ولله الحمد بمجنون كما يقولـه الجهلة من قومك، المكذبون بما جئت به من الهدى والحق المبـين، فنسـبوك فيـه إلـى الجنون{[٢٩]، فالهدى والحق المبين هنا بمعنى الرسالة والنبوة، وهذه هي النعمة العظيمـة التي انعم الله بها على نبيه ﷺ.

قال تعالى: ﭽ□□□□□□□□□□□ﭼ (الزخرف)، أي }ما عيسى إلا عبد انعم الله عليه بالنبوة وجعله مثالاً لبني إسرائيل، أي آية وعبرة يستدل بها علـى قـدرة الله{[٣٠]. وفسرها صاحب الجلالين بالنبوة أيضاً[٣١]، والإمام الزمخشري يقول: }(أنعمنـا عليـه) جعلناه آية، وذلك بـ: خلقه بغير سبب كما خُلِقَ آدم، وتشريفه بالنبوة....{[٣٢].

النِّعمَة بمعنى الإحسان والرحمة:

قال تعالى: ﭽﭸﭹﭺﭻﭼﭽﭾﭿﮀﮁﮂﮃﮄﮅﮆﮇﮈﮉﮊﮋﮌﭼ (لقمان)، قيل أن }بنعمتـه: بإحسـانه ورحمته{[٣٣]، وفسرها القرطبي باللطف والرحمة[٣٤].

٣. النِّعمَة بمعنى الحُسنُ والجمال:

قال تعالى: ﭽﮉﮊﮋﭼ (الغاشية) }أي ناعمة وذات بهجة وحسن وهو كقوله تعالى: ﭽﯕﯖ ﯗﯘﯙﭼ (المطففين) او منعمة{[٣٥]، و(نضرة نعيم) }بهجة التنعم وماءه ورونقه كما تـرى في وجوه الأغنياء وأهل الترفه{[٣٦] وقيل }هي وجوه المؤمنين نعُمت بما عاينـت مـن عاقبة أمرها وعملها الصالح{[٣٧]، وقيل }أي تعرف إذا نظرت إليهم في وجوههم نظـرة النعيم أي صنعة الترافة والحشمة والسرور والدعة والرياسة مما هـم فيـه مـن النعـيم العظيم{[٣٨].

ثانياً: الدلالة المادية للفظة (النِّعمَة) ومشتقاتها

وتشمل (الإبل، الزرع، المطر،...)

في هذا المجال يكفينا وقوفاً عند صورة الأنعام دون سائر السُّور الأخرى وذلـك إن لفظة الأنعام ذُكرت فيها لتدل على دلالات مادية ليس إلا– وفق ما ذُكر في التفاسير– مع أنني ألمحُ فيها في موضع من المواضع إشارة إلى مدلول مـادي ومعنـوي أي الأرزاق والإبل فضلاً عن الطاعة وسيتضح ذلك في موضعه إن شاء الله.

وعلى العموم فان الغالبية العظمى لدلالتها في سورة الإنعام تشير إلى الأنعام المادية نحو قوله تعالى: ﭽﭭﭮﭯﭰﭱﭼ (الأنعام/١٣٩).

بداية اذكر أن للعلماء في الأنعام ثلاثة أقوال أولها أن الأنعام الإبل خالصة، والثاني: أن الأنعام الإبل وحدها وإذا كانت معها بقر فهي أنعام أيضاً. الثالـث: وهـو أصـحها – حسب ما أورده القرطبي– ما قاله احمد بن يحيى: }الأنعام كل ما أحله الله عز وجل مـن الحيوان{[٣٩]، وقيل أن }الأنعُم واحدة والأنعام المال الراعية قال ابن سيده: (النِعَم الإبـل والشاة تُؤنث وتُذَكَّر){[٤٠].

قال تعالى: ﭽﯖﯗﯘﯙ□□□□□□□□□□□□□ﭼ (الأنعام) قيل }وهـي هنـا بمعنى كل أنواع الحيوانات من ذوات الأربع بدليل قوله (حمولـة){ قـال ابـن عبـاس: }الحمولة كل ما حمل من الإبل والبقر والخيل والبغال والحمير{[٤١].

وكثيرة هي الآيات التي وردت بها لفظة الأنعام بهذه الصيغة بالتحديد، وتشـير فـي اغلبها إلى ذوات الأربع من الحيوانات، وقد ذُكِرَت في سورة الأنعام ست مرات، من ذلك قوله تعالى: ﭽﭭﭮﭯﭰﭱﭼ (الأنعام/١٣٩)، كما سبق ذكرها آنفاً.

في الآية (١٣٨) من سورة الأنعام ذُكِرَت لفظة (الأنعام) ثلاث مرات، كل مرة منها ترد متبوعة بصفة خاصة باللفظة السابقة لها. وتعدد الصفات ههنا فيه إشارة واضحة إلى أن لفظة الأنعام في كل مرة تُذكَر فيها في هذه الآية يجب أن تحمل دلالة مغايرة لدلالة ما سبقها تبعاً لاختلاف الصفة، قال تعالى: **ﭼﭛﭜﭝﭞﭟﭠﭡﭢﭼ** وقال تعالى: **ﭼﭤﭥﭦﭼ** وقال تعالى: **ﭼﭧﭨﭩﭪﭫﭼ**.

وقد ذكرتُ فيما سبق أن الأنعام تعني ذوات الأربع كافة. قُسِّمَت هذه الحيوانات }فجعلوها أجناساً بهواهم ونسبوا هذا التجنيس إلى اللهﮚ[٤٢]، فالأنعام التي حُرِّمَت ظهورها }ذكر مجاهد المراد بها البَحيرة والوصيلة والحام، والبَحيرة الناقة التي تُنجب خمس أبطن وكان آخرها ذكراً بَحَروا أذنها أي شقُّوها، وأعفوا ظهورها من الركوب والحمل والذبح ولا تجلى ولا تطرد عن ماء تردُه.

والوَصيلة: الناقة التي وصلت بين عشرة أبطن فإن ولدت في السابعة عناقاً وجَدياً قيل: وَصلَت أخاها.

الحامي: الفحل من الإبل يضرب الضراب المدور، قبل عشرة أبطن فإذا بلغ ذلك قالوا هذا حام أي حمى ظهره فيترك فلا ينتفع منه شيء ولا يمنع من طرد ولا مرعىﮚ[٤٣]، }يريد يجعلونها سائبة لآلهتهم على ما تقدم من النُّصُبﮚ[٤٤].

ﭼﭧﭨﭩﭪﭫﭼ }عن أبي وائل: لا يحجون عليها، وعن السَّدي: إن وَلَّدُوها ولا إن نحروهاﮚ[٤٥]، }يعني ما ذبحوه لآلهتهمﮚ[٤٦].

إذاً الأنعام التي حُرِّمَت ظهورها تفسر بالنوق والجمال، وأما الأنعام التي لا يذكرون اسم الله عليها فقد فُسِّرَت أيضاً بما لا يُحَجُّ عليه أي أنها مما لا يُركب عليه، أي أنها يمكن أن تكون (جمالاً، بغالاً، حميراً)، فلم يبقَ من الأنعام من (ذوات الأربع) إلا (الأغنام، الماعز، الأبقار)، ويبدو لي أنها المقصودة بالأنعام الأولى التي أُضيف لها الحرث (أنعام وحرث حجر لا نطعمها إلا من نشاء) وهي ما خُصِّصَت لأن تكون طعاماً يؤكل.

قال تعالى: **ﭼﮑﮒﮓﮔﮕﮖﮗﭼ** (الأنعام/١٣٦) }أي جعلوا لأصنامهم نصيباً حتى صرفوا من مالهم طائفة إلى الله بزعمهم وطائفة إلى أصنامهم.. قال ابن عباس والحسن ومجاهد وقتادة والمعنى متقارب:جعلوا لله جزاء ولشركائهم جزاءﮚ[٤٧].

و(الأنعام) إذاً لا تدل هنا على الحيوانات فقط فقد تدل على المال. وفي روح المعاني فسرها الآلوسي بـ(الثمر): }إنهم كانوا إذا احترثوا حرثاً او كانت لهم (ثمرة) جعلوا لله منه جزءاً وجزءٌ للوثن{[٤٨].

ثالثاً: الدلالة المعنوية والمادية لـ(النِّعمَة) ومشتقاتها

وتشتمل على كل ما تقدم من الأنعام المادية والمعنوية.

وتأتي في أكثر حالاتها مضافة إلى لفظة (الجَنَّة) قال تعالى: **چپپپپپچ** (المائدة) وقال: **چپپپپپپچ** (التوبة) وقال تعالى: **چپپ چ** (الصافات) وقال تعالى أيضاً: **چڦڄڄ ڄڄڃڃڃچ** (يونس)، يحتمل أن تكون هنا دالة على كل أنواع النعيم التي مَنَّ الله بها على عباده، وذلك بإضافتها إلى الجَنَّة، حيث أن الجَنَّة مفاز المؤمنين وفيها ما فيها من النِّعَم المادية والمعنوية، ويُحتمل ان تكون دالة هنا على الراحة والطمأنينة الخالدة الأبدية.... والله أعلم.

وتُذكر لفظة (نِعمَة و الأنعام) في مواضع أخرى تحمل دلالات متعددة، قال ابن عباس ﭬ: }النِّعمَة: الظاهرة الإسلام، والباطنة ستر الذنوب{[٤٩]، قال تعالى: **چپپپپپپ چ** (إبراهيم/٣٤).

}(لا تحصوها) أي لا تحصروا ولا تطيقوا عدَّها وبلوغ آخرها{[٥٠]، فالنِّعمَة التي يعجز الإنسان عن إحصائها هنا قد تكون ظاهرة ويقصد بها الإسلام والدين والهداية وقد تكون باطنة ويقصد بها ستر الذنوب وقد تكون دالة على الأنعام من الحرث والزرع والإبل.. إلى آخره.

قال تعالى: **چٹٹٹڤڤڤڤچ** (الفاتحة/٦– ٧)، }(الصراط المستقيم) طريق الحق وهو ملة الإسلام{[٥١]، وطريق الحق هذا لا يقف عليه إلا من عَمَّرَ الله قلبه بالإيمان والهدى. إذاً (الذين أنعمت عليهم) أي هديتهم للإيمان، ولكن قد يكون لها ابعد من هذه الدلالة لتُمَثِّل كل أنواع النِّعَم }لأن من انعم الله عليه بنعمة الإسلام لم تبقَ نعمة إلا وأصابته واشتملت عليه{[٥٢].

قال تعالى: **چڤڦڄڄڄڃڃچ** (البقرة/٤٠)، }(النِّعمَة) هنا اسم جنس فهي مفردة بمعنى الجمع. ومن النِّعمَة على بني إسرائيل أن أنجاهم من آل فرعون، وجعل منهم

الأنبياء، وأنزل عليهم المَنَّ والسلوى، وفجَّرَ لهم من الحجر الماء، إلى ما استودعهم مـن التوراة التي فيها صفة (محمد ﷺ)، ونعته ورسالته، والـنِّعَمُ علـى الآبـاء نِعَـمٌ علـى الأبناء»[٥٣]، وهكذا نرى أن النِّعمَة في هذه الآية قد دلَّت دلالات معنوية في النبوة والهداية والرسالة، وأخرى مادية كالمن والسلوى وغيرها من النعم.

قال تعالى: ﭽﮃﮄﮅﮆﮇﮈﮉﮊﮋﮌﮍﮎﮏﮐﭼ (النحل) شُكرُ الله وحمده يمكن أن يكون علـى الرزق الحلال من المال والإبل والأكل والشرب وهذه دلالة مادية أوحت له لفظة (النِّعمَة)، ويمكن أن يكون شكراً على الهداية إلى الإسلام والإيمان والطاعة والعمل الصالح وهـذه دلالة معنوية دلت عليها هذه اللفظة.

وهكذا يتضح لنا من خلال الآيات السابقة الذكر كافة كيف تلونـت لفظـة (النِّعمَـة) بالألوان النادرة المختلفة، واتضح لنا كذلك الدور الذي يلعبه السياق والمسرح اللغوي فـي تحديد هذا اللون.

الفرق بين (نِعمَة) ومشتقاتها

هناك بعض الفروق الدلالية بين لفظة (نِعمَة) ومشتقاتها في القـرآن الكـريم، ولا تتضح هذه الفروق إلا من خلال وجود هذه الألفاظ داخل سياق الآيات القرآنية الكريمـة، واضع هنا بعض التوضيح لهذه الفروق وبيان دلالتها:

أ. (أنعَمَ) و (نَعَّمَ)

ورد الفعل (أنعَمَ) سبع عشرة مرة في القرآن، وورد الفعل (نَعَّمَ) مرة واحدة، وكل من الفعل رباعي، لكن (أنعَمَ) مزيد بالهمزة، و (نَعَّمَ) مزيد بالتضعيف، فكلمة (أنعَمَ) وردت في سياق الأخبار عن نِعَم الله على الإنسان، كقوله تعالى: ﭽﭭﭮﭯﭼ (الفاتحة/٧).

أما كلمة (نَعَّمَ) فقد وردت في سياق الذم حيث تذم تصور أصحابها لحقيقـة نِعَـم الله، وتخَطِّئهم في هذا التصور.

قال تعالى: ﭽﮕﮖﮗﮘﮙﮚﮛﮜﮝﮞﮟﮠﮡﮢﮣﮤﮥﮦﮧﮨﮩﮪﮫﮬﭼ (الفجر)، إن الأغبيـاء السـذج الجاهلين لا يعرفون أساس تكريم الله وتفضيله للإنسان، فيظنون هذا الإكرام قائمـاً علـى أساس الإنعام. فكل من أعطاه النِّعَم المادية فقد أكرمه وأحبه وفضَّله، وكل من ضيق عليه رزقه فقد أبعده وأهانه! وهذا تصور باطل، وفهم مغلوط مـردود[٥٤]. وقـد ردَّه القـرآن

وأبطله ونقضه حيث قال بعد ذلك: ﭽﮬﮭﮮﮯﮰﮱﭼ (الفجر)، أي كلا ليس الأمر كـذلك، فما التكريم عند الله قائماً على أساس الإنعام المادي المالي الدنيوي[٥٥].

إذن (نَعَّمَ) وردت في سياق الذم، وأتبعها القرآن بالنقض والإبطال وهذا لـم يحصـل لسياق مرات ورود لفظة (أنعَمَ).

ب. (النِّعمَة) و (النَّعمَة)

وردت كلمة (نِعمَة) بالإفراد وكسر النون سبعاً وأربعين مرةً، ووردت كلمة (نَعمَـة) بالإفراد وفتح النون مرتين، فما الفرق بين الكلمتين في السياق التي وردتا فيه؟

(النِّعمَة) بالكسر اسم هيئة، قال الراغب: }وبناء النِّعمَة بناء الحالة التي يكـون عليها الإنسان كالجِلسة والرِّكبة{[٥٦].

ومعنى كونها اسم هيئة: أنها تشير إلى الحالة المستمرة الدائمة للإنسان وتـدل علـى هيئته وهو يتقلب في نِعَمِ الله.

أما (النَّعمَة) بالفتح فهي اسم مرَّة، قال الراغب: }وبناء النَّعمَة بناء المرَّة مـن الفعـل كالضَّربة والشَّتمة{[٥٧].

ومعنى كونها اسم مرَّة: أنها توحي كأن النَّعمَة لم تُصب صـاحبها إلا مـرة واحـدة، وتوحي بِقِصَر مدتها وسرعة زوالها... والله اعلم.

فالسياق الذي وردت فيه (النَّعمَة) في مرتي ورودها يدل على ذلك، فأولها عند ذكـر القرآن الكريم قصة غرق فرعون وقومه وما كانوا فيه من نعمة إذ يقول تعالى: ﭽﭻﭼﭽﭾﭿ ﮀﮁﮂﮃﮄﮅﮆﮇﮈﮉﮊﮋﮌﮍﮎﭼ (الدخان).

لقد ترك فرعون وقومه خلفهم الجنات والعيون والأنهار والزروع والأماكن الحسـنة ونِيل مصر العظيم، والنِّعمة التي كانوا فيها فاكهين، تركوها لغيرهم، ولم ينتفعوا بها بعـد موتهم[٥٨].

لقد اعتبرها القرآن كأنها نعمة واحدة، مع أنها نِعَمٌ كثيرة: جنات وعيون وزروع ومقام كريم، لأنها زالت عنهم، فلسرعة زوالها إذ }سُلِبوا ذلك جميعه في صبيحة واحدة وفارقوا الدنيا وصاروا إلى جهنم وبئس المصير{[٥٩]، كأنها نِعمَة واحدة، وصدق الله حيث يقـول:

چگ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڳ گ گ گ گ ں ں ڻ ڻ ٹ ٹ ۀ ۀ ہ ہ ہ ھ ھ ھ چ (غافر)، لهذا كله ناسب أن تــأتي كلمــة (نَعمَة) تعبيراً عما كان فيه فرعون وجنوده قبل غرقهم، لتفيد كأن كل تلك النِّعَم (نَعمَــة) واحدة، استمتعوا بها مرة واحدة، للحظة واحدة.

أما المرة الثانية التي وردت فيها (النَّعمة) بالفتح، في قوله تعالى: **چگ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڳ گ گ گ گ ں ں ڻ ڻ ٹ ٹ ۀ ۀ چ** (المزمل).

تتحدث الآيات عن عذاب الكفار المكذبين المترفين يوم القيامة، وتعرض مــن خلالــه قيمة تنعمهم بالنِّعم الكثيرة في الدنيا، ذلك التنعم الذي استمر عشرات السنين، فماذا يساوي بالقياس إلى عذابهم الأبدي الدائم الخالد في جهنم؟[٦٠].

ولهذا ناسب أن تأتي (النَّعمَة) بفتح النون، وأن يضاف إليها (أولي النَّعمَة) لتفيد معنــى المرة الواحدة، كأنهم لم يتنعموا في حياتهم الدنيوية إلا بنعمة واحدة، مرة واحدة، للحظــة واحدة.

وقد بين رسول الله ﷺ هذا المعنى، وأشار إلى أن الكافر يوم القيامة يغمس غمسة في النار، ثم يُسأل عن تنعمه في الدنيا، فيجيب بأنه لم يذقها قط!

روى مسلم عن انس بن مالك ﷺ قال: }قال رسول الله ﷺ: **يُؤتى بأنعَمِ أهل الدنيا، من أهل النار، يوم القيامة، فيُصبغ في النار صبغة، ثم يُقال: يا ابن آدم! هل رأيت خيراً قط؟ هل مرَّ بك نعيم قط؟ فيقول: لا والله يا رب...**ج[٦١].

ج. (النِّعمَة) و(النَّعماء)

وردت كلمة (نَعماء) مرة واحدة في القرآن في قوله تعالى: **چگ ں ں ڻ ڻ ٹ ٹ ۀ ۀ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ چ** (هود)، فما هو الفرق بين النِّعمَة والنَّعماء؟

عرفنا أن (النَّعمَة) هي الحالة الدائمة للإنسان، وهي اسم هيئة، أمــا (النَّعمــاء) فهــي مأخوذة من (النَّعمة) بفتح النون. وقد عرفنا أن (النَّعمة) هي اسم مرة من النِّعمة، فالنَّعماء كذلك توحي بالمرة من النِّعمَة.

و(النَّعماء) التي وردت في السياق القرآني توحي بأنها مقابلة للضراء، وهو ما أوحى إليه السياق القرآني أيضاً.

فالنَّعماء هنا في مقابل الضراء، والتقابل بين حالتين تصيبان الإنسان، لا ثالث لهما، فالإنسان إما في نعماء أو في ضراء[٦٢].

ولهذا جاءت (نَعماء) بفتح النون، لأنه لا يراد هنا ذكر النِّعَم الكثيرة، بل يراد الإشارة إلى جنس النِّعَم وصنفها مقابل جنس الضراء وصنفها[٦٣].

أما الفرق بين (النَّعمَة) و (النَّعماء): فهو أن (النَّعمَة) هي المرة الواحدة الواردة في سياق النِّعمَة الذاهبة التي لا تعود كما بيَّنَّا سابقاً، أما (النَعماء) فهي المرة الواحدة من النِّعمة الواردة في سياق (النَّعماء) القادمة على صاحبها، بديلاً عن الضراء الذاهبة، وهذا ما أوضحناه من خلال سياق الآيات القرآنية السابقة.... والله أعلم.

د. (النِّعَم) و(الأنعُم)

كل من (النِّعَم) و(الأنعُم) صيغة جمع لكلمة (نِعمَة)، فكلمة (نِعَم) وردت مرة واحدة في قوله تعالى: ﴿ﭑﭒﭓﭔﭕﭖﭗﭘﭙﭚﭛﭜﭝﭞﭟﭠﭡﭢﭣﭤﭥﭦﭧﭨﭩﭪﭫﭬﭭ﴾ (لقمان)، أما كلمة (أنعُم) فقد وردت مرتين في سورة النحل.

الأولى: إشارة إلى مكة، القرية التي كانت آمنة مطمئنة، فكفرت بأنعُم الله، فبَدَّلَ الله حالها، قال تعالى: ﴿ﭨﭩﭪﭫﭬﭭﭮﭯﭰﭱﭲﭳﭴﭵﭶﭷﭸﭹﭺﭻﭼﭽﭾ﴾ (النحل).

الثانية: في مدح إبراهيم عليه السلام والثناء عليه، قال تعالى: ﴿ﭫﭬﭭﭮﭯﭰﭱﭲﭳﭴﭵﭶﭷﭸﭹﭺﭻﭼﭽﭾﭿﮀﮁ﴾ (النحل).

وعندما ننظر في السياق لكل من المواضع الثلاثة، سندرك الفرق بين اللفظتين فـ(النِّعَم) أعَمُّ من (الأنعُم)، فهي شاملة للنِّعَم الظاهرة مثل المال والمتاع والعقار، والنِّعَم الباطنة مثل الصحة والعافية والسعادة والهناء، شاملة للنِّعَم الدقيقة الخفية، والنِّعَم الجلية البارزة.

ونأخذ هذين النوعين من نوعي النِّعَم في الآية، حيث قال تعالى: ﴿ﭦﭧﭨﭩﭪ﴾ (لقمان/٢٠)، فقسم النِّعَم لقسمين: نِعَمٌ ظاهرةٌ، ونِعَمٌ باطنةٌ[٦٤].

أما (الأنعُم) فهي أخص من (النِّعَم)، إنها خاصة بالنِّعم الظاهرة، فالقرية– مكة– التي ضرب الله بها المثل للكافرين، كانت تستمتع بنعم الله، من الأمن والاطمئنان الملحوظين عليها وعلى أصحابها، الظاهرينِ فيها وفي حياة أصحابها، بدليل هذا الرزق الذي يأتيها

من كل مكان، فكفرت بهذه الأنعُم الربانية الظاهرة، فسلبها الله هذه الأنعُم، وألبسها لباس الجوع والخوف، واللباس عقوبة ظاهرة بديل عن أنعُم الظاهرة، وكأنه شيء بارز يغطي ما تحته(٦٥).

والمثال الثاني لـ(الأنعُم) هو أثر هذه الأنعم على النفوس المؤمنة، ويقدم القران صورة مشرقة رضية لهذه النفوس، وشُكرها لأنعُم الله، ممثلة بأبي الأنبياء (إبراهيم ﷺ) فهو شاكر لأنعُم الله عليه الظاهرة، وهو شاكر لنِعَم الله الظاهرة المتمثلة في ولديه إسماعيل وإسحق– عليهما السلام–، وفي إسكان أهله بوادٍ غير ذي زرعٍ عند بيته المحرم، وفي بنائه البيت المحرم هناك... وهذه كلها نِعَمٌ ظاهرة.

ونلحظ الارتباط الوثيق بين (الأنعُم) الظاهرة في الآيتين، فقريش في مكة كفرت بأنعُم الله الظاهرة المتمثلة بالرزق الرغيد في كل مكان، وإبراهيم ﷺ الذي يزعم القرشيون الانتساب إليه، شاكر لأنعُم الله الظاهرة، فلماذا لا يقتدون بجدهم ﷺ ويشكرون أنعُم الله كما شكر، بدل أن يكفروا بأنعُم الله تلك.

فقريش كفرت بأنعُم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف، وإبراهيم ﷺ كان شاكراً لأنعُمه فاجتباه ربه وهداه إلى صراط مستقيم.

هـ. (النِّعَم) و(الأنعام)

قلنا أن (النِّعَم) جمعُ نِعمَة، وهي عامة تشمل النعم الظاهرة والباطنة أما (الأنعام) فهي خاصة بنوع من أنواع النعم الظاهرة، وهو الماشية من الإبل والبقر والغنم(٦٦)، وسُمِّيَت هذه الأصناف الثلاثة أنعاماً، لأنها من (الأنعُم) أي: النِّعَم الظاهرة، ومجال التنعم فيها واسع، ومظاهر الإنعام فيها بارزة.

و. (النِّعمَة) و(النَّعيم)

نقف أخيراً لنبين الفرق بين (النِّعمة) و(النَّعيم) في القرآن الكريم، فالنِّعمَة– كما بَيَّنا– الحالة الدائمة للإنسان، لأنها اسم هيئة. أما (النَّعيم) فهو أخص من (النِّعمَة).

هو من زاوية (النِّعمَة الكبيرة)(٦٧) كما ذكر الإمام الراغب، وهو من حيث الاستعمال القرآني: خاص في نعيم الجنة فقط.

فالفرق بينهما إذاً، أن (النِّعمَة) أُطلِقَت في القرآن على نِعَم الدنيا الظـــاهرة والباطنـــة، وهي نِعَمٌ زائلة فانية.

أما (النَّعيم) فقد أُطلِقَ على نعيم الآخرة، النعيم الدائم الخالد الباقي الذي يســـتمتع بـــه المتقون في الجنة مخلدون فيها، كما أن لفظ (النعيم) الذي هو على وزن (فعيـــل) وهـــي صيغة مبالغة، يدل على أن نعيم الآخرة أكثر واكبر وابلغ من (النِّعمَة) التي تختص بالنِّعَم الدنيوية فقط.

وقد وردت لفظة (النَّعيم) في القرآن ست عشرة مرة معرفة بـــ أل التعريف، ووردت مرة واحدة نكرة مفعول به. ومن الأمثلة على ذلك قوله تعـــالى: **چڈژژڑڑکککگگچ** (الواقعة)، وقوله تعالى: **چاٻٻٻپپپپپچ** (المائدة).

ويلاحظ أن السياق كان يذكر كلمة (جَنَّة) و (جَنَّات) في الآيـــة التـــي تـــذكر لفظـــة (النَّعيم)، مما يُرجح أن (النَّعيم) خاص بنَعيم الجَنَّة. ويبدو أن الحكمة من إطلاق (النَّعـــيم) على نَعيم الجَنَّة هي كثرة نِعَم الجَنَّة ودوامها. فالنَّعيم هو النِّعَمُ الكثيرة– كمـــا أوضـــحنا– ونَعيم الجَنَّة كثير دائم مستمر متجدد مقيم.

وخلاصة لما تقدم فان لفظة (النِّعمَة) تقع في ثلاثة مستويات دلالية مختلفة، هي الدلالة المعنوية، والدلالة المادية، والدلالة المعنوية والمادية معاً. وان هناك العديد مـــن الفـــروق الكبيرة بين هذه اللفظة ومشتقاتها كـــ(النَّعمَة، النِعَم، النَّعيم، والأنعام... الـــخ) كـــل هـــذه المستويات والدلالات الفرعية تحمل في داخل النص القرآنـــي مـــن المعـــاني مـــا تقـــف النصوص الشعرية والنثرية عاجزة عن حمله وتقديمه بهذه الدقة والرصانة والإيحاء الذي سلب العقول والقلوب لتدبره وتدبر كل ما يمكن أن يحمله من دلالات ليؤدي بذلك الوظيفة الأولى والأخيرة للغة وهي وظيفة الإيصال وتقوية حبال المرسلة اللغويـــة التـــي تـــربط المرسل بالمتلقي.

نتائج البحث

بعد البحث والدراسة في مصطلح (النِّعمَة) ودلالة تراكيبها توصلت إلى بعض النتائج التي أراها مهمة وهي الآتي:

١. جاءت (النِّعمَة) في القرآن الكريم بالمعنى المتعارف عليه عند النـــاس، أي بـــالمعنى المادي المحسوس، فجاءت بمعنى نِعمَة الحيوانات ذات الأربعة أرجل، وجاءت بصيغة (الأنعام) وهي بمعنى الإبل والبقر والغنم والماعز والبغال وغيرها، حسب الصفة التي تجيء بها داخل السياق القرآني الكريم.

٢. إن لفظة (النِّعمَة) لم تأتِ بالمعنى المادي المحسوس فقط، نحو نعمة (المال، والأولاد، والجاه)، وانما جاءت بالمعنى المعنوي الغير محسوس، نحو قوله تعالى في مخاطبتــه للنبي ﷺ: چکککگگچ إذ أن (النِّعمَة) هنا بمعنى النبوة وهو معنوياً لا مادياً، وقــد تأتي بمعنى الإحسان والجمال والإسلام والهداية، وهذه المعاني جميعهــا معنويــة لا مادية.

٣. قد تشترك المعاني المادية مع المعنوية في لفظة (النِّعمَة) وتراكيبها وذلك حسب المراد بالسياق القرآني نحو قوله تعالى: چٱٻٻٻپپپپڀڀچ فالنعمة هنا بمعنـــى الإســـلام والهداية وهذه معانٍ معنويةٍ، وهي في الوقت نفسه تعني الرزق في الإنعـــام والمـــال والجاه والولد، وهذه معانٍ مادية محسوسة.

٤. هناك معانٍ عدة لمصطلح (النِّعمَة) وتراكيبها، وتنوع هذه المعاني يأتي أحياناً بزيـــادة حرف أو تغيير حركة، فـ(النِّعمة) بكسر النون، غير (النَّعمة) بالفتح، و(النَعَماء) غير (النعيم) و(النعيم) غير (الأنعم).

ذلك حسب مجيء هذه الألفاظ في داخل السياق القرآني كما هو مبين في ثنايـــا البحث.

الهوامش

(١) الزينة في الكلمات الإسلامية للرازي: ٩/١.

(٢) التعبير الفني في القرآن الكريم، بكري شيخ أمين: ١٨٥.

(٣) بلاغة القرآن الكريم، احمد بدوي: ٧٥.

(٤) دلائل الإعجاز، الجرجاني: ٩٠.

(٥) لسان العرب، ابن منظور: مادة (نعم) / ٦٧٤.

(٦) مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني: ٨١٤-٨١٥.

(٧) ينظر التعبير الفني في القرآن: ١٨٥.

[٨] لغة القرآن الكريم، عبد الجليل عبد الرحيم: ٣٦٥.

[٩] البرهان في علوم القرآن، الزركشي: ١٠٢/١.

[١٠] النجاة في العبارة، ابن سينا: ٦.

[١١] التطور الدلالي، عودة خليل عودة: ٧٣.

[١٢] ملاك التأويل، الغرناطي: ٨٠٧/١.

[١٣] معنى الكلمة بين الاتجاه التجديدي والاتجاه الوظيفي: ٦٢، نقلاً عن هاليدي: ٤، ١٩.

[١٤] ينظر المصدر نفسه: ٦٢ – ٦٥.

[١٥] ينظر دور الكلمة في اللغة، المان ستيفن: ٦٧.

[١٦] ينظر التطور الدلالي: ٨٠.

[١٧] الكشاف، الزمخشري: ٢٧٨/٦.

[١٨] تفسير القرآن العظيم، ابن كثير: ١٩/٢.

[١٩] الكشاف: ٨٥٦/٢٢.

[٢٠] لسان العرب: ٦٧٤/٣.

[٢١] تفسير الجلالين للسيوطي: ٥١١.

[٢٢] ينظر تفسير القرطبي: ٨٤/١٥، الجلالين: ٥٤٣.

[٢٣] الكشاف: ١٠٤/٢.

[٢٤] تفسير الجلالين: ٢٧٠.

[٢٥] تفسير القرطبي: ١٦٤/٧.

[٢٦] ينظر تفسير القرآن العظيم: ٥١٧/١.

[٢٧] الكشاف: ١١٢٩/٢٩.

[٢٨] ينظر تفسير الجلالين: ٦٩٥.

[٢٩] تفسير القرآن العظيم: ٥١٦/٤.

[٣٠] تفسير القرطبي: ٧١/٨.

[٣١] ينظر تفسير الجلالين: ٦٠٠.

[٣٢] الكشاف: ٩٤٩/٢٥.

[٣٣] الكشاف: ٨٤٠/٢١.

[٣٤] ينظر تفسير القرطبي: ٥٣/١٤.

[٣٥] الكشاف: ١١٩٧/٣٠.

(٣٦) المصدر نفسه: ١١٩٨/٣٠.
(٣٧) تفسير القرطبي: ٣٢/٢٠.
(٣٨) تفسير القرآن العظيم: ٦٢٧/٤.
(٣٩) تفسير القرطبي: ١١١/٧.
(٤٠) لسان العرب: ٦٧٦/٣.
(٤١) تفسير القرطبي: ١١٢/٧.
(٤٢) الكشاف: ٣٤٨/٨.
(٤٣) تفسير القرطبي: ٩٥/٧.
(٤٤) المصدر نفسه.
(٤٥) المصدر نفسه: ٤٤/٨.
(٤٦) المصدر نفسه: ٩٥/٤.
(٤٧) تفسير القرطبي: ٨٩/٧.
(٤٨) روح المعاني للآلوسي: ٣١/٨.
(٤٩) لسان العرب: ٦٧٤/٣.
(٥٠) الكشاف: ٥٥٣/١٣.
(٥١) الكشاف: ٢٩/١.
(٥٢) المصدر نفسه: ٢٣/١.
(٥٣) تفسير القرطبي: ٣٣٢/١.
(٥٤) ينظر تفسير القرآن العظيم: ٦٥٧/٤، نظم الدرر: ٤١٩/٨.
(٥٥) ينظر المصدر نفسه.
(٥٦) مفردات ألفاظ القرآن: ٨١٤.
(٥٧) المصدر نفسه.
(٥٨) ينظر تفسير القرآن العظيم: ١٨٠/٤-١٨١.
(٥٩) تفسير القرآن العظيم: ١٨١/٤.
(٦٠) ينظر نظم الدرر: ٢١٠/٨.
(٦١) شرح صحيح مسلم بشرح الإمام محيي الدين النووي: ٤٧/١٧، كتاب صفات المنافقين، باب صبغ أنعَم أهل الدنيا في النار.
(٦٢) ينظر تفسير الشعراوي: ٦٣٥١/١٠-٦٣٥٢.

(٦٣) المصدر نفسه: ٦٣٥٢/١٠.

(٦٤) ينظر تفسير الشعراوي: ١١٦٨٢/١٩-١١٦٨٣.

(٦٥) ينظر تفسير القرآن العظيم: ٧٧٥/٢-٧٧٦، وتفسير الشعراوي: ٨٢٧٣/١٣-٨٢٧٤.

(٦٦) ينظر مفردات ألفاظ القرآن: ٨١٥.

(٦٧) مفردات ألفاظ القرآن: ٨١٤.

المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، تح. محمد أبو الفضل إبـراهيم، ط٢، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، ١٩٧٣م.
٣. بلاغة القرآن الكريم.
٤. التطور الدلالي بين لغة القرآن ولغة الشعر، عودة خليل عودة، ط١، مكتبـة المنـار، الزرقاء- الأردن، ١٩٨٥م.
٥. التعبير الفني في القرآن، بكري شيخ أمين، ط١، دار العلم للملايين، ١٩٩٤م.
٦. تفسير الجلالين، جلال الدين السيوطي وجلال الدين الحلبي، د.ت.
٧. تفسير الشعراوي، راجع أصله وخَرَّجَ أحاديثه الأستاذ الدكتور أحمد عمر هاشم، أخبار اليوم، القاهرة، ١٩٦٠م.
٨. الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبـي، دار الكتـب المصرية- القاهرة، ١٩٦٠م.
٩. دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تح. فايز الداية ومحمد رضـوان الدايـة، ط مكتبة سعد الدين- دمشق، ١٩٨٧م.
١٠. دور الكلمة في اللغة، ستيفن المان، ترجمة كمال بشر، دار الشباب مصر، ١٩٨٩م.
١١. روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني، شهاب الـدين السـيد محمـود الآلوسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، د.ت.
١٢. الزينة في الكلمات الإسلامية العربية، أبو حاتم بن حمدان الرازي، عارضه بأصـوله وعَلَّقَ عليه حسين بن فيض الله الحمداني، ط٢، مطابع دار الكتاب العربـي بمصـر، القاهرة، ١٩٥٧م.

١٣. شرح صحيح مسلم بشرح الإمام محيي الدين النووي المسمى المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، حقق أصوله وخَرَّجَ أحاديثه على الكتب الستة ورقَّمه حسب المعجم المفهرس وتحفة الأشراف الشيخ خليل مأمون شيحا، ط١، دار المعرفة، بيروت – لبنان، ٢٠٠٤م.
١٤. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، جار الله الزمخشري، تح. خليل مأمون شيحا، ط١، دار المعرفة، بيروت– لبنان، ٢٠٠٢م.
١٥. لسان العرب، ابن منظور، إعداد وتصنيف يوسف الخياط، دار لسان العرب، بيروت، د. ت.
١٦. لغة القرآن الكريم، عبد الرحيم عبد الجليل، مكتبة الرسالة الحديثة، عمان – الأردن، د. ت.
١٧. مفردات ألفاظ القرآن الكريم، العلامة الراغب الأصفهاني، تح. صفوان عدنان داوودي، دار العلم، دمشق– الدار الشامية، بيروت، د. ت.
١٨. ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في متشابه اللفظ في آي التنزيل، الغرناطي، تح. سعيد الفلاح، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان، ١٩٨٣م.
١٩. النجاة في المحكمة المنطقية والطبيعة الإلهية، ابن سينا، ط٢، مطبعة السعادة، مصر، ١٩٣٨م.
٢٠. نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، للإمام برهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي، خرَّج آياته وأحاديثه ووضع حواشيه السفلية عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، ٢٠٠٣م.

البحوث

- معنى الكلمة بين الاتجاه التجريدي والاتجاه الوظيفي، يحيى أحمد، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، م: ٤، ع: ١٦، جامعة الكويت، ١٩٨٤م.

وجوه الاجتناب في القرآن الكريم
(دراسة موضوعية)

م.م.صلاح علي مضعن المحمدي
كلية الشريعة والقانون/ الجامعة الإسلامية

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين وعلى آله الطيبين الطاهرين وصحبه الغر الميامين أما بعد:

فلا يزال القرآن الكريم بحراً زاخراً بأنواع العلوم والمعارف، يحتاج إلى من يرغب في الحصول على لآلئه ودرره أن يغوص في أعماقه، ولا يزال القرآن يتحدَّى أساطين البلاغة وعلماء اللغة بأنه الكتاب المعجز، المنزل على النبي الأُمي شاهداً بصدقه، فقد وردت في القرآن الكريم ألفاظ تحمل معاني متعددة يراد منها أمور عدة، ومن هذهِ الألفاظ لفظة الاجتناب وقد جاء في وجوه متعددة كل منها يراد له معنى يستفاد، منه في معرفة مراد الله تعالى وتطبيقه يقرب العبد من ربه فالمعرفة أن ما ورد في القرآن صادر من الله سواء أكان بصيغة أمر أو ألفاظ تبين حال الفعل ممدوحاً أم لا،وفي هذا دلالة لغوية تدل على ذم الفعل وتركه استجابة لأمر الله تعالى ومن اجل هذا جاء بحثي الموسوم **(وجوه الاجتناب في القرآن الكريم دراسة موضوعية)** وكان سبب اختياري للموضوع هو أرشاد المتدينين وإقامة الحجة على المنكرين،والدعوة لتطبيق شرع رب العالمين، جاء بحثي المتواضع،وقد جعلته بمبحثين:

المبحث الأول: تعريف مفهوم الاجتناب لغة واصطلاحاً.

المبحث الثاني: وجوه الاجتناب في القرآن الكريم:

المطلب الأول: الاجتناب عن عبادة الطاغوت.

المطلب الثاني: الاجتناب عن شرب الخمر.

المطلب الثالث: الاجتناب عن عبادة الأوثان وقول الزور.

المطلب الرابع: الاجتناب عن سوء الظن في حق المؤمنين.

المطلب الخامس: الثناء على المبتعدين عن كبائر الفواحش.

وكان منهجي في البحث، موضوعيا حيث طبقت خطوات المنهج الموضوع مبتدئاً بجمع الآيات التي وردت بها لفظة الاجتناب ورتبتها حسب الموضوعات ولأهمية هذا الموضوع في الوقت الحاضر من اجل التذكير بالاجتنابات التي جاء بها القران الكريم ودعوة الناس إلى الابتعاد عنها بعد أن عمت الفوضى في البلاد وانتشر في الديار

الخراب، كما اشتمل بحثي على خاتمة ضمنتها أبرز النتائج التي توصلت إليها، ثم قائمـــة بالمصادر والمرجع.

المبحث الأول
مفهوم الاجتناب

أولاً: الاجتناب في اللغة

قال ابن منظور أن معنى اجتنب }جنب، وجانب، جنب، وجنبه الشيء من بـــاب نصر وجنبه الشيء تجنباً أي بمعنى: نحاه عنه{[١].

وقوله **چڤڤڤڤڤچ**[٢]: }هو جنب الشيء أو جانبه وتجانبه، وأجتنبه: أي: بعــد عنه، وجنبه الشيء، وجنبه بجنبه نحاه عنه{[٣].

وذكر الفيروز أبادي في القاموس: }أَجتنب، أَجنب، أَجتنب أولاً: أَجتنب اللعــب وسط الطريق، تحاشى أو تلافى، أبتعد الخصومة مع أصدقائه، ثانياً: تجنبه خوفاً منه، أي يخشى منه{[٤].

}أَجتنب، يجتنب، اجتنابا الشيء أَبتعد عنه{[٥]، وقولـــه: چ□□□□□□□□□چ [٦].

ثانياً: الاجتناب اصطلاحاً

الاجتناب ويراد به: هو أن يجتنب قارعة الطريق مخافة الوقوع فيه والأطيـــاف والابتعاد عن حدوده، وعدم الاقتراب إليه وليس مجرد الوقوع فيه[٧].

وقيل: الاجتناب فيه ضربان: أحدهما: هو الذهاب عن ناحيته، والثاني: الــذهاب إليه[٨].

والاجتناب: هو الأمر في الابتعاد عن شرب الخمر وقول الزور والأمـــر فـــي التوخي عن سوء الظن في حق المؤمنين والأمر في الثناء على المبتعدين عن الكبائر[٩].

ومن كل تلك التعاريف يذهب الباحث مع ما ذهب إليه الفيروز آبادي:

هو الأمر في الابتعاد عن الخمر، وقول الزور، والأمر في التوخي فـــي ســـوء الظن في حق المؤمنين والأمر بالثناء على المبتعدين عن الكبائر.

المبحث الثاني

وجوه الاجتناب في القرآن الكريم

المطلب الأول: الابتعاد عن الأوثان وعبادة الطاغوت

أولاً: قال تعالى: ﭽﭮﭯﭰﭱﭲﭳﭴﭵﭶﭷﭸﭹﭺﭻﭼﭽﭾﭿﮀﮁﮂﮃﮄﮅﮆﮇﮈﮉﮊﮋﮌﮍﮎﭼ[١٠].

مناسبة هذه الآية لما قبلها عندما كان جمع هذهِ الرسل مفهماً لتوزيعهم على الأُمم كان موضع موقع التصريح بذلك فقال في ذلك دافعاً لكرب هذا الإشراف، نافياً لطــروق احتمال، دالاً على أن هذا القول السابق منصب إنكاره بالذات إلى اعترافهم على الإرسال، ومسلياً لنبيه ﷺ وحاثاً لهم على الاعتبار وعطفاً على تقديره، فلقد بعثناك في أُمتك هذهِ لأن يعبدوا الله وحده ويجتنبوا الطاغوت، فكان من غير شك بعضـــهم مــرضٍ لله وبعضـــهم مغضب له[١١].

إن أول ما افرض الله على العباد هو الأيمان به والكفر بالطاغوت، وكان دليــل ذلك قوله تعالى ﭽﭱﭲﭳﭴﭵﭼ فاوجب الله تعالى، الإيمان به والكفر بالطاغوت.

ولكننا في هذا الزمان، أمنا بالله تعالى، وجهلنا الكفر بالطاغوت، بل أكثرنا يجهل هذا ولا يعلمه، وكل ذلك بسبب انتشار الجهل بيننا والتكاسل عن طلب العلم والقراءة فــي كتب العلماء والاكتفاء في المعلومات العامة الدينية.

وقد اخبر الله تعالى أن جميع المرسلين قد بعثوا في اجتناب الطاغوت، فمن لــم يجتنبه فهو مخالف لجميع المرسلين ففي هذه الآية من الحجج على وجوب اجتنابه وجــوه كثيرة؛ والمراد من اجتنابه هو بغضه، وعداوته بالقلب، وسبه وتقبيحه باللسان، وإزالتــه باليد عند القدرة، ومفارقته، فمن ادعى اجتناب الطاغوت ولم يفعل ذلك ليس بصادق.

وقد قال العلماء أن حقيقته تعددت في عبارات العلماء وأحسن ما قيل فيه كــلام ابن القيم رحمه الله تعالى حيث قال: الطاغوت ما تجاوز به العبد حــده مــن معبــود، أو يعبدونه من دون الله، أو يتبعونه في غير بصيرة من الله أو يطغونه فيما لا يعلمون انــه طاعة لله.

وتحدث الله سبحانه وتعالى في هذهِ الآية الكريمة أنه يبعث في كل زمان وقــرن طائفة ورسولاٍ، وكلهم يَدعون إلى عبادة الله وينهون عن عبادة ما سواه، ولهذا قال تعالى: ﭽﭶﭷﭸﭹﭺﭻﭼﭽﭾﭿﮀﮁﮂﮃﮄﮅﮆﮇﮈﮉﮊﮋﮌﮍﮎﭼ [١٢]، فلم يزل يرسل إلى الناس الرسل بذلك، فمنذ حدوث الشرك عند قوم نوح الذين أرسل الله سبحانه إليهم نوح ، فكان أول نبي قد بعثــه الله

وأرسله إلى أهل الأرض، إلى أن جاء بخاتم الأنبياء والمرسلين محمد ﷺ، الذي قد شملت دعوته الإنس والجن في المشارق والمغارب[١٣].

و كلهم كما قال تعالى: چاٻٻٻٻپپپپڀڀڀڀٺٺچ [١٤]، وقوله: چۆۈۈۇۇۋۋۅۅۉۉېې □□□□چ[١٥]، وقوله چڃڃچچڇڇڇڇڍڍڌچ[١٦]، فكيف يسوغ لأحد من المشركين بعد هذا أن يقول: چٹٹٹٹٹٹڤڤڤڤچ[١٧].

إذاً فان مشيئة الله تعالى الشرعية منتفية، وذلك لأنه نهاهم عن ذلك على ألسنة رُسله، وأما ما مشيئته الكونية وهي تمكينهم من ذلك قدراً، وعلى ذلك فإنه لا حجة لهم فيها، لأنه تعالى قد خلق النار وكان أهلها الشياطين والكفرة وأنه حاشا لله فإنه لا يرضى لعباده الكفر، وكانت له بذلك حجة بالغة وحكمة قاطعة[١٨].

وقد أخبر الله تعالى أنه أنكر عليهم العقوبة في الدنيا بعد إنذار الرسل؛ فلهذا قال: چڇڇڍڍڌڌڎڎڈڈژژڑڑککککگچ[١٩]، أي اسألوا عما كان من أمر من خالف الرسل وكذب بالحق كيف قال تعالى: چیییی□□□چ[٢٠]، وقوله: چکککککگگگگچ[٢١].

ثم أنه أخبر أنه فريق قد استجاب: چڇڇڍڍڈچ[٢٢]، وفريق قد وقع في الضلال: چ ڌڌڎڎڈچ[٢٣]، وهذا الفريق وذلك كلاهما لم يخرج عن مشيئة الله،وكلاهما لم يقسره الله قسراً على هدى الله أو ضلال إنما سلك طريقه الذي شاءت إرادةُ الله أن تجعل إرادته حرة في سلوكه، بعدما زودته بمعالم الطريق في نفسه وفي الآفاق[٢٤].

كذلك فإن القرآن الكريم في هذا النص ينفي وهم الإجبار والذي قد لوح به المشركون، والذي قد استند إليه كثير من العصاة والمنحرفين وان العقيدة الإسلامية عقيدة ناصعة واضحة في هذهِ النقطة وبذلك فإن الله يأمر عبيده بالخير وينهاهم عن الشر، ويعاقب المذنبين أحياناً في الدنيا عقوبات ظاهرة'يتضح فيها غضبه عليهم، فلا مجال بعد هذا لأن يقال: إن إرادة الله تتدخل لترغمهم على الانحراف ثم يعاقبهم عليه الله، إنما هم متروكون لاختيار طريقهم وهذهِ هي إرادة الله[٢٥]، وكل ما يصدر عنهم من خير أو شر ومن هدى ومن ضلال، فإن كل ذلك يتم وفق مشيئة الله تعالى[٢٦].

وقوله: چڤڤڤڤڦڦڦڦڄڄچ[٢٧]، ويقول تعالى في ذكره لمشركي قريش: }إن كنتم أيها الناس غير مصدقي رسولنا فيما يخبركم به عن هؤلاء الأُمم الذين قد حل من بأسنا بكفرهم بالله وتكذيبهم رسوله، فسيروا في الأرض التي كانوا يسكونها والبلاد التي

يعمرونها فانظروا إلى آثار الله فيهم وآثار سخطه النازل بهم، كيف أعقبهم تكذيبهم رسل الله وأعقبهم فإنكم ترون حقيقة ذلك وتعلمون به صحة الخبر الذي يخبركم به محمد ﷺ ع[٢٨].

ثانياً: قوله تعالى: چگ گ گ ں ں ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہچ[٢٩].

مناسبة هذه الآية: عندما انتهى من التحذير في الآية السابقة من خسارة النفس والأهل كي لاتصلوا نار جهنم، شرع الله في ذكر تهديده ووعيده لعبدت الأصنام والطاغوت، وقد أردفه بوعيد المبتعدين عن عبادته وكل ألوان الشرك، وذلك يقترن الوعد بالوعيد، وكانت تلك عادة القران الكريم التفنن والتنقل من حال إلى حال حسب الحاجة.

قال ابن زيد: }نزلت مع الآية التي قبلها في ثلاث نفر: زيد بن عمرو بن نفيل، وأبي ذر الغفاري، وسلمان الفارسيع[٣٠].

قوله تعالى: چگ گ گ ں ں ڻچ: والذين قد أعرضوا عن عبادة هذهِ الأصنام والشيطان وأقبلوا إلى عبادة الله معرضين عما سواه، لهم البشارة العظمى بالثواب الجزيل، وهو الجنة، إن يكون ذلك على ألسنة الرُسل أو حين الموت عند البعث، وهي بشارة شاملة لمن نزلت الآية في حقهم ولغيرهم ممن اجتنب عن عبادة الأوثان، وذلك لأنه العبرة بخصوص السبب والآية كقوله تعالى: چٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ڈچ[٣١].

والطاغوت: وقد أطلق في القران والسنة على القوي في الكفر والظلم، فأطلق على الصنم وعلى جماعة الأصنام وعلى رئيس أهل الكفر مثل كعب الاشرف، وعلى الواحد والجمع، ويشمل عبادة الأوثان وعبادة الشيطان، لأن الشيطان هو الآمر بتلك العبادة والمزين لها، فهو سبب الكفر والعصيان[٣٢].

وقد اختلف أهل التأويل في المعنى الذي وصف الله به الطاغوت في هذا الموضع فقالوا فيه ثلاثة أقوال:

القول الأول: الطاغوت: الشيطان في صورة إنسان يتحاكمون إليه قاله مجاهد، والقول الثاني: الكهنة، قاله: ابن السائب، والقول الثالث: الأوثان قاله مقاتل، وقد قيل: هل قول مقاتل هذا لي شيء، قال يعبدوها؛ لأنها مؤنثة[٣٣].

والطاغوت صياغة من الطغيان، نحو ملكوت وعظموت، ورحموت، فإنها تفيد المبالغة والضخامة، والطاغوت كل ما طغى وتجاوز الحد، والمراد به الشيطان وصف للمبالغة(٣٤).

}وقد قال جماعة: الطاغوت هو الشيطان، وقيل: الأصنام، وقد قال ابن وهب بن منبه عن مالك: هو كل ما عبد من دون الله، وهو ملعُون من طغى إذا تجاوز الحد، ودخل في قسم المذموم، وقال ابن إسحاق: كانت العرب قد اتخذت في الكعبة طواغيت وهي ستون، وكانت تعظمها بتعظيم الكعبة، وتهدي إليها كما تهدي في الكعبة، وكان لها سدنة حجاب وكانت تطوف بها، وتعرف فضل الكعبة عليها{(٣٥).

وحاصله: إن الطاغوت ثلاث أنواع: طاغوت حكم وطاغوت عبادة، وطاغوت طاعة ومتابعة؛ وان المقصود في هذا هو طاغوت الحكم، فان كثير من الطوائف المنتسبين إلى الإسلام، قد صاروا يتحكمون إلى عادات آبائهم، ويسمون ذلك الحق بشرعة الرفاقة، كقولهم وشرع عجمان، وشرع قحطان، وغير ذلك، وهذا هو الطاغوت بعينه، الذي قد أمر الله في اجتنابه.

وذكر ابن كثير في تفسيره: أن من فعل ذلك فهو كافر بالله بل زاد يجب قتاله حتى يرجع إلى حكم الله ورسوله.

ولا ريب إن من لم يعتقد وجوب الحكم في ما انزل الله على رسوله فهو كافر؛ ومن استحل أن يحكم بين الناس بما يراه هو عدلا من غير إتباع لما انزل الله فهو كافر؛ فانه ما من امة إلا وهي تأمر بالحكم بالعدل، وقد يكون العدل في دينها، ماراه أكابر القوم بل الكثير من المنتسبين إلى الإسلام، يحكمون في عادتهم التي لم ينزلها الله ككلام البوادي وكأوامر المطاعين في عشائرهم، ويرون أن هذا هو الذي ينبغي الحكم به، دون الكتاب والسنة، وهذا هو الكفر.

فان كثيرا من الناس اسلموا، ولكن مع هذا لا يحكمون إلا بالعادات السائدة، التي يأمر بها المطاعون في عشائرهم؛ إذا عرفوا انه لا يجوز لهم الحكم ألا بما انزل الله، لم يلتزموا ذلك، بل استحلوا أن يحكموا بخلاف ما انزل الله.

قد كان الشيطان يتصور في صورة إنسان فيتحاكمون إليه وهي صورة سيدنا إبراهيم، وكان أيضاً يأتي في صورة رجل فيقول، قال رسول الله ﷺ ويكذب على النبي متعمداً ليُظل الناس(٣٦).

فينبغي على الناس أن يحذروا من هذهِ الأحاديث الباطلة وينبغي أن لا يقصد مسجداً، ولا يعظم بقعة إلا البقاع الثلاث التي قال فيها رسول الله ﷺ: }**لا تعمل المطي إلا إلى ثلاث مساجد: مسجدي هذا ومكة والمسجد الأقصى**ؤ(٣٧).

وإن الذين اجتنبوا عبادتهم هم أولئك الذين قد نجوا من العذاب والفلاح والنجاة من عذاب الجبار هم الذين اجتنبوا عبادة غير المعبود في أي صورة من صور العبادة، وهم الذين أنابوا إلى ربهم وعادوا إليه ووقفوا في مقام العبودية له وحده(٣٨).

وقوله: چڻڻچ هذا صادر لهم من الملأ الأعلى، والرسول ﷺ يبلغها لهم بأمر الله تعالى. وقوله تعالى چۀہچ ، ذلك أنها البشارة العلوية يحملها إليهم رسول الله ﷺ وهذا وحده نعيم(٣٩).

إن من صفاتهم أنهم يستمعون من القول، فتلتقط قلوبهم أحسنه وتطرد ما عداه، فلا يلحق بها ولا يلَّفق إلا الكلام الطيب، الذي تزكو به النفس والقلوب(٤٠).

وقال ابن عطية في قوله چہچ أي: }يُريد جميع العالم خوفهم الله النار فمن هدي وآمن نجا، وكفر مصل فيما خوف منهؤ(٤١).

المطلب الثاني: الابتعاد عن شرب الخمر

قال تعالى: چٱٻٻٻپپپپڀڀڀڀٺٺٺچ(٤٢).

مناسبة هذه الآية لما أتم بيان حال المآكل وكان داعية إلى المشرب قد احتيج إلى بيانه، فبين تعالى منه، فعلم أن ما عداه مأذون في التمتع به، وذلك محاذٍ في تحريم شيء مقترن بالأزلام بعد إحلال آخر لما في أول السورة من تحريم الميتة وما ذكر معها بعد إحلال بهيمة الأنعام وما معها، فقال تعالى مذكراً لهم بما أقروا به من الإيمان الذي معناه هو الإذعان بقوله: چٱٻٻٻپچ أي: أقروا به(٤٣).

عن أبي ميسرة، عن عمر بن الخطاب ﷺ قال: }**اللهم بين لنا في الخمر بياناً شافياً**ؤ، فنزلت الآية التي في البقرة: چۋۅۅۉچ(٤٤)، فدُعي عُمر فقُرِأت عليه، فقال:

}اللهم بَين لنا في الخمر بياناً شافياً{، فنزلت الآية الكريم في سورة النساء: چڭۇۆۈۇٴۋۅچ [٤٥]، فكان منادي رسول الله ﷺ إذا أقام الصلاة يُنادي: }لا يقربن الصلاة سكران{، فدُعي عمر فقُرأت عليه فقال: }اللهم بين لنا في الخمر بياناً شافياً{، فنزلت الآية: چٻٻپچ [٤٦]، فدُعي عمر فقُرأت عليه فلما بلغ: چچچچچ فقال عمر: }انتهينا، انتهينا{[٤٧].

أن الرسول ﷺ في بداية الدعوة لم يحدد موقفه من شرب الخمر ففي الطور المكي الذي ظل ثلاث عشرة سنة كان المسلمون يشربون الخمر كالمشركين، وظل ذلك بعد الهجرة وقد ظل المعتادون على شرب الخمر قبل الإسلام على ذلك ويتاجرون بها بعد ويصطحبونها معهم في غزواتهم كما أن القران قد مدح في البداية مصادر الخمر قوله: چچچڇڇچچچچچچچ[٤٨]،لان الله قد أغر المؤمنين بشراب خاص في الجنة.

وقد كان استئناف الله سبحانه وتعالى خطاب المؤمنين تغطية على الخطاب الذي قبله لينظم مضمونه في السلكِ الذي انتظم فيه مضمون الخطاب السابق، وهو قوله تعالى: چگگچ والمشير إلى أن الله سبحانه وتعالى قد نهى عن تحريم المباح، ونهى أيضاً عن استحلال الحرام وان الله سبحانه لما أحل الطيبات حرم الخبائث المفضية إلى مفاسد، فإن الخمر كان عند الناس طيباً، وقد قال الله تعالى: چچچڇڇچچچچچچچ[٤٩]، والميسر كان وسيلة لإطعام اللحم ممن لا يقدرون عليه[٥٠]، وبذلك كانت هذهِ الآية كالاحتراس عما قد يساء تأويله من قوله تعالى: چگگگڳڳڳڳگچ[٥١].

فلا جرم كان هذا التحريم بمحل العناية من الشارع متقدماً للأمة في إيضاح أسبابه رفقاً بهم واستئناساً لأنفسهم، قد ابتدأهم بآية في سورة البقرة ولم يسفههم فيما كانوا يتعاطون من ذلك، بل أنبأهم بعذرهم في قوله تعالى: چۋۉېې□□□□□□□□□□□□□ چ [٥٢]، ثم بآية أُخرى في سورة النساء من ثم عاد الكرة عليها بالتحريم بآية سورة المائدة فحصر ذلك في النساء من ثم عاد الكرة عليها بالتحريم بآية في سورة المائدة فحصر أمرها في أنهما رجس من عمل الشيطان ورجا لهم الفلاح في اجتنابهم بقوله تعالى: چيي□ چ[٥٣]، وآثار ما في الطباع من بغض الشيطان بقوله تعالى: چٿٿٹٹٹٹٹٹچ [٥٤]، ثم قال: چچچچچ [٥٥]، فجاء الاستفهام لتمثيل حال المخاطبين بحال من بين له المتكلم حقيقة شيء ثم أختبر مقدار تأثير ذلك البيان نفسه[٥٦].

ففي هذهِ الآية يبدأ بالنداء المألوف أي: هذا الخطــاب بقولـــه تعــالى: چﭢﭣﭤچ لاستجابة قلوب المؤمنين من جهة، ولتذكير هذا الإيمان من الالتزام والطاعة مــن جهــة أُخرى، ومن ثم يلي هذا النداء الموحى تقرير حاسم على سبيل الحصر والقصــر قولــه تعالى: چﭥﭦﭧﭨﭩﭪﭫﭬﭭﭮچ [٥٧]، فهي دنسة لا ينطبق عليها وصف (الطيبات) التي أحلها الله وهي أيضاً من عمل الشيطان، والشيطان عدو الإنسان منذ القدم[٥٨].

وقوله: چﭧﭨﭩچ [٥٩]، قال علي بن أبي طالب ﭬ: }الخمر هو جميع الأشــربة التي تُسكر ۜ، وقال الضحاك، وقتادة: الميسر: القمار وقال أن القمار وهو الشــيء الــذي كانوا يتقامرون فيه في الجاهلية، (والأنصاب والأزلام)، أي: الأصنام المنصوبة للعبــادة والأقداح التي كانت عند سدنة البيت وخُدّام الأصنام.

وقال عطاء ابن رباح: في قوله (الأنصاب): جمارة كانوا يذبحون قرابينهم عندها وقوله:(والأزلام): أي: قداح كانوا يستقسمون بها[٦٠].

قال الزمخشري: }قد أكد تحريم الخمر والميسر وجوهاً من التأكد منها: تصــدر الجملة (إنما)، ومنها قرنهما بعبادة الأصنام، ومنــه قولــه ﷺ: }**شــارب الخمــر كعابــد الوثن** ۜ[٦١]، ومنها: أنه جعلها رجساً كما قــال تعــالى: چ□□□□□□□□چ[٦٢] مــن الأوثان، ومنها انه قد جعلها من عمل الشيطان لا يأتي منه إلا الشر البحت، ومنها أنه أمر بالاجتناب، ومنها انه جعل الاجتناب من الفلاح ۜ[٦٣].

قال الزمخشري: }لماذا قد جمع الخمر والميسر مع النصــاب والأزلام، قــال: الخطاب مع المؤمنين وإنما نهاهم عما كانوا يتعاطونه من شرب الخمر واللعب الميســر، وقد ذكر الأنصاب والأزلام لتأكيد تحريم الخمر والميسر وإظهاراً أن جميع ذلك كان مــن عمل الجاهلية وأهل الشرك، فوجب اجتنابه بأسره ۜ[٦٤].

و قوله: چﭫﭬﭭچ[٦٥] فإن الرجس هو الخبث المستخدم والمكروه مــن الأمــور الظاهرة، ويطلق على الخدمات الباطنة كما في قوله تعالى: چﭽﭾﭿﮀﮁﮂﮃچ[٦٦]، وقوله تعالى: چﮈﮉﮊﮋﮌﮍﮎچ[٦٧]، والمراد به هنا الخبيث في النفوس، ومعنى كونها مــن عمــل الشيطان لأنه يزين للناس تعاطيها، فكأنه هو الذي عملها وتعاطاها، وكان في ذلــك هــو تنفير لمتعاطيها بأنه يعمل عمل الشيطان[٦٨].

ففي قوله تعالى: ﭽﭙﭚﭛﭼ [٦٩]، فإن الفاء في(فَاجْتَنِبُوهُ) كانت للتفريع وقد ظهـر هذا التفريع بعد التقدم بما يوجب النفرة منها، والضمير المنصوب في قوله (فَاجْتَنِبُوهُ) عائد إلى الرجس الجامع في هذهِ الأربعة، وقد أمر الله تعالى في اجتناب هذهِ الأمـور، وذلـك لأنها قد اقترنت بصيغة الأمر مع نصوص الأحاديث وإجماع هذهِ الأمة على التحريم، وقد حصل الاجتناب من جهة التحريم، فلهذا قد حرمت الخمر ولا يوجد خلاف بين العلماء أن سورة المائدة قد نزلت في تحريم الخمر، وهي كانت مدنية، ورد التحريم في الميتة والدم ولحم الخنزير في قوله تعالى: ﭽﮕﮖﮗﭼ[٧٠]، وغيرها من الآي خبراً، وكان في الخمـر نهياً وزجراً، وهو أقوى التحريم وأكده[٧١].

وقال ابن عاشور ﭽﭛﭼ: أي أنهم يفلحون عند اجتناب هذهِ المنهيـات إذا لـم يكونوا قد استمروا على غيرها من المنهجيات وقد تقدم القول في نضيره عند قوله تعالى: ﭽﮕﮖﮗﮘﮙﮚﮛﮜﮝﮞﮟﭼ [٧٢][٧٣]، وقد روي عن ابن عباس: أنه لما نزل تحريم الخمر مشـى أصحاب رسول الله ﷺ بعضهم إلى بعض، وقالوا قد حرم الله تعالى الخمر، وجعلت عدلاً للشرك يعني بذلك أنه قد قرنها بالذبح والأنصاب وذلك شرك، ثم علق في قوله تعالى: ﭽ ﭛﭼ أي: أنه قد علق ذلك الفلاح بالأمر وذلك يدل على تأكيد الوجوب في التحريم [٧٤].

ورأى الفقهاء أن ما جاء في الآية دليل على تحريم الخمـر غيـر أن المفهـوم للتحريم،فانه يفهم من الآيتين اللتين نزلتا يمكن أن يفهم من قوله: ﭽﭖﭗﭘﭙﭚﭛﭼ على أن تحبيذ الامتناع عن شرب الخمر روعيت للاعتبارات شخصية للفرد.

والمحرمات في القران الكريم أن تكون جازمة أذا اقترنت بإحـدى حـالين أن النطق في لفظ التحريم صراحة كما في تحريم الدم، والخنزير، والميتة، وزواج المحارم، أو أن يتضمن الفعل المحرم عقوبة على مرتكبه، كما في عقوبة الزنا والسارق ولا يخلـو من دلالة، لاسيما في ضوء السياق المتدرج الذي انتهى إلى الأمر باجتناب الشرب ممـا يدل في ذاته إلى التردد في التحريم وذلك لأن الخمر في المدينة في الغالب كانـت مـن العسل والتمر والزبيب والحنطة ومن الشعير، وعلى هذا قد أجمع المسلمون على تحـريم القليل والكثير من خمر العنب التي لم تمسها نار ولا خالطها شيء والأكثر من الأمة على أن ما أسكر كثيرُهُ فقليله حرام[٧٥].

فعلى ذلك أجمع جمهور العلماء والشافعية والمالكية والحنابلة قالوا كل شــراب يُسكر كثيرُهُ وقليله فهو حرام[٧٦]، وحجتهم في ذلك قوله ﷺ: }**كل سكرٍ حرام**{.

وقال ابن عطية: }قد خرج قوم في تحريم الخمر من وصفها بِرِجس، وذلك منها وصف الله تعالى في آية أُخرى: الميتة والدم ولحم الخنزير بأنها رجس، فجئن في ذلك أن كل رجس حرام{[٧٧].

واجتناب هذهِ المذكورات الأربعة كانت اجتناب التلبس بها في تقصد من المفاسد بحسب اختلاف أحوالها، فاجتناب الخمر هو اجتناب شربها، واجتناب الميسر هو اجتنــاب اللعب فيها والتقامر، والأنصاب اجتناب الذبح عليها، والأزلام هو اجتناب الاستقسام بهــا واستشارتها، ولا يدخل بذلك تحت هذهِ الاجتناب لامسها ولا إرادتها للناس لغرض الحاجة إلى ذلك أو لمعرفة صورها[٧٨].

الخلاصة: قد بين الله تعالى مضار الخمر والميســر المعنويــة علــى الحيــاة الشخصية والاجتماعية فهما السبب في إيقاع الناس في العداوة والبغضاء وسبب في الصد عن ذكر الله تعالى، وفي هذهِ اللحظة قد صدر النهي مصحوباً بالإطمـاع في الفوز والفلاح وكانت تفسير لمسة أُخرى من لمسات الإيماء النفسي العميق في قولــه تعــالى: چپپٺٺچ [٧٩][٨٠].

المطلب الثالث: الابتعاد عن الأوثان وقول الزور.

قوله تعالى: چﯖﯗﯘﯙﯚﯛﯜﯝﯞﯟﯠﯡﯢﯣﯤﯥ□□□□□□□□□□چ[٨١].

هذه الآية قد أمر الله تعالى إبراهيم ؈ بالنداء للحج، أبان ثواب تعظيم أحكام الله وشرعه ومنها مناسك الحج وإباحة ذبح الأنعام وأكلها إلا ما استثنى تحريمه، ثــم أتبعــه بالنهي عن تعظيم الأوثان والافتراء على الله والكذب في أداء الشهادات، ثم أوضح كــون تعظيم الشعائر من علامات التقوى ودعائمها، وإن لكل أمــة أو جماعــة مؤمنــة ذبــائح يتقربون بها إلى الله تعالى[٨٢].

قد ذكر الله سبحانه وتعالى أن هذهِ الآية تقيم سياجاً آخر حول حرمات الأشخاص وكراماتهم وحرياتهم، إذ أنها تعلم وتعطي النــاس دروســاً كيــف يضــمون مشــاعرهم وضمائرهم في أُسلوب مؤثر وعجيب.

وقوله: ﭼﯗﯘﯙﯚﭼ، فإن تعظيم حرمات الله سبحانه وتعالى يتبعه التحرج والمساس بها، وذلك خير عند الله، وخير في عالم الضمير والمشاعر، وخير في عالم الحياة والواقع، فالحياة التي تراعا فيها حرامات الله هي الحياة التي يأمن فيها البشر من البغي والاعتداء ويجدون فيها مثابة وأمن، وواحة سلام، ومنطقة اطمئنان(٨٣).

وقوله: ﭼﯛﯜﯝﯞﯟﭼ، قال القرطبي: }أية ملة على ذلك خير كثير وثواب جزيل، فكما على فعل الطاعات ثواب جزيل وأجرٌ كبير، كذلك على ترك هذهِ المحرمات واجتناب المحظورات ثوابٌ وأجرٌ كبير{(٨٤).

ولما كان المشركون يحرمون بعض الأنعام، كالبحيرة والسائبة والوصيلة، والحام، فيجعلون لها حرمة، وهي ليست من حرمات الله، بينما هم يعتدون على حرمات الله، فإنَّ النص يتحدث عن حل الأنعام إلا ما حرم الله منها، كالميتة والدم ولحم الخنزير وما أُهل به(٨٥).

وقوله: ﭼﯠﯡﯢﯣﯤﯥﭼ وذلك كي لا تكون هناك حرمات إلا لله، وألا يشرع إلا بإذن من الله، ولا يحكم إلا فيما شرع الله(٨٦).

وقوله: ﭼ   ﭼ، أي: لأنفي ذلك توحيد لله ونفي الشرك عنه وتصديق ذلك بالقول والفعل من أعظم القربات واسبقها أجراً وذلك؛ لأنَّ الشرك من باب الزور؛ لأنَّ المشرك قد زعم أن الوثن تحقق العبادة فكأنه، قال: فاجتنبوا عبادة الأوثان التي هي رأس الزور واجتنبوا قول الزور كله ولا تقربوا شيئاً منه لتماديه في القبح، وقد سمى الأوثان رجساً، وكذلك الخمر والميسر والأزلام على طريق التشبيه، وكأنه يقول كما أنكم تنفرون بطباعكم عن الرجس وتتجنبونه أيضاً عليكم أن تنفروا عن هذهِ الأشياء وقد نبهّ بقوله تعالى: ﭼﭙﭚﭛﭼ(٨٧)(٨٨).

المطلب الرابع: الابتعاد عن سوء الظن في حق المؤمنين.

قال تعالى: ﭼﭑﭒﭓﭔﭕﭖ ﭗﭘﭙﭚﭛﭜﭝﭞﭟﭠﭡﭢﭣﭤﭥﭦﭧﭨﭩﭪﭫﭬﭭﭮﭯﭼ(٨٩).

مناسبة هذه الآية بعد أن بين الله تعالى وارشد إلى ما ينبغي أن يكون عليه المؤمن مع الله ومع النبي ومع ما يخالفها ويصيبها هو والناس، وبين ما سيكون عليه المؤمن مع المؤمن ومع الناس كافة، من الامتناع عن السخرية واللمز واجتناب إساءة

الظن في الآخرين وتتبع عورات الناس والغيبة والنميمة ووجوب المساواة مع الناس والاعتقاد أن معيار التفاضل والتميز هو التقوى والإصلاح وكمال الأخلاق(٩٠).

في قوله: ﭽﭑﭒﭓﭔﭕﭖﭼ، أنه قد أُعيد مرة أُخرى وذلك لاختلاف الفرص والاهتمام به، وذلك لأن المنهيات التي تم ذكرها بعد هذا النداء كانت تلك من أخس المعاملات السيئة الخفية التي لا يفطن لها من عُومِل بها فلا يدفعها فما يزيلها من نفس من عامله بها(٩١).

وجاء في قوله ﭽﭗﭘﭙﭼ أي: لا تعملوا على حسبة، وقد أمر الله تعالى باجتنابه، لئلا يتجرأ أحد على الظن إلا بعد نظر وتأمل وتميز بين الحق والباطل، فإن المأمور في اجتنابه هو بعض الظن المحكوم عليه بأنه إثم، وتميز المجتنب من غيره؛ لأنه لا يعرف له إمارة صحيحة وسبب ظاهر، كمن يتعاطى الريب والمجاهرة بالخبائث، كالدخول والخروج إلى حانات الخمر، وصحبة نساء المغاني، فإن مثل هذا يقوي الظن فيه أنه ليس من أهل الصلاح والإثم فيه، وإن كنَّا لا نراه يشرب الخمر، ولا يزني، ولا يسرق وبخلاف من ظاهره الصلاح فلا يظن به السوء(٩٢).

وقال الرازي: }لأن الظن هو السبب فيما تقدم وعليه تبنى القبائح، ومنه يظهر العدو والقائل إذا أوقف أموره على اليقين فقلما يتيقن في أحد عباً فيلمزه به، فإنَّ الفعل في الصورة قد يكون قبيحاً وفي نفس الأمر يكون كذلك لجواز أن يكون فاعله ساهياً أو يكون الرائي مخطئاً{(٩٣).

وقوله: ﭽﭚﭛﭜﭝﭼ، كان ذلك هو إشارة إلى الأخذ بالأحوط كما أن الطريق المخوف لا يتفق كما كل مرة فيه قاطع الطريق، لكنك لا تسلك لاتفاق ذلك فيه مرة ومرتين إلا إذا تعين فتسلكه مع رفقة كذلك الظن ينبغي اجتهاد تام وشوق بالغ(٩٤).

وإن في هذهِ الآية تأديب عظيم تأمرهم في اجتناب كثير من الظن وأيضاً تعالج وتبطل ما كان فاشياً في الجاهلية من الشكوك السيئة والتهم الباطلة ثم إن الظنون السيئة تنشأ عنها الغيرة المفرطة والمكائد والاغتيالات، والطعن في الأنساب، والبدء في قتال قبل اعتداء، ولهذا حذر الله من الظن الباطل.

وقال أبو السعود: }إن تعليل الأمر في الاجتناب أو لموجبه بطريق الاستئناف ألتحقيقي، والإثم: الذنب الذي يتحقق العقوبة عليه{(٩٥)، وقال صاحب الظلال: }مادام

النهي منصباً على أكثر الظن، والقاعدة تقول أن بعض الظن إثم، فإن إيحاء هذا التعبيــر للضمير، هو اجتناب الظن السيئ، أصلاً لأنه لا يدري أي ظنونه تكون إثماً{[96]}.

وقال الشافعي: }في حقيقة الظن تجويز أمرين في النفس لأحدهما ترجيح علــى الآخر، والشك عبارة عن استوائهما{[97]}، وإن ما نتجت القصائد والمذاهب الباطلة إلا من الظنون الكاذبة، قال تعالى: چٹٹٹٹٹٹچ[98]، وقوله: چٹٹٹٹٹٹٹٹٹٹڤڤڤچ[99].

وفي الحديث عن أبي هريرة، قال النبي ﷺ: }**إياكم والظن، فإن الظــن أكــذب الحديث، ولا تجسسوا ولا تقاطعوا، ولا تدابروا، وكونوا عباد الله إخوانا**{[100]}، وهذا لا صحة فيه، لأن الظن في الشريعة قسمان: مذموم ومحمود، وذلك بدلالة قوله تعالى: چپپپ پپچ، وقوله ﷺ: }**إذا كان أحدكم مادِحاً أخاه لا حمالة فليقُل أحسبه كذا، ولا أزكي علــى الله أحد**{[101][102]}، وقال الزجاج: }إن الله يأمر باجتناب كثيراً من الظن، وهو أن تظــن بأهل الخير سوءً إذا كنا نعلم أن الذي ظهر منه خير، فأما أهل السوء والفسق قلنا أن نظن بهم مثل الذي ظهر منهم{[103]}، وقوله (كثيراً) هو إخراج للظنــون التــي عليهــا تبنــى الخيرات، قوله ﷺ: }**ظنوا بالمؤمنين خيراً**{[104]}.

أما قوله: چپپپپپچ، فإن ذلك هو تعليل للأمر في الاجتناب أو لموجبه بطريــق الاستئناف الحقيقي[105]، ومادام النهي منصباً على أكثر الظن، لأنه لا يدري أي ظنونــه تكون إثماً[106]، وبذلك مادام النهي منصباً على أكثر الظن، والقاعدة تقول أن بعض الظن إثم، فإن إيحاء هذا التعبير للضمير، هو اجتناب الظن السيئ أصــلاً لأنــه لا يــدري أي ظنونه تكون إثماً[107].

وقوله: چپٺچ، قال الرازي: هذا إتمام لما سبق لأنه تعالى قد قال: چپپپپچ، قد فهم منه أن المعتبر اليقين فيقول القائل أنا أكتف فلاناً أي أعلمه يقيناً وأطلع علــى عيبــه فشاهده فأعيب وبذلك أكون قد اجتنبت الظن، قال تعالى: ولا تتبعوا الظن، ولا تجتهدوا في طلب اليقين[108]، وفي الحديث قال الرسول ﷺ: }**ولا تتبعوا عورات المسلمين فإن مــن تتبع عوراتهم تتبع الله عورته حتى يفضحه ولو في جوف بيته**{[109]}.

وقوله: چٺٺٺٺچ، قد نهى الله عز وجل عن الغيبة، وهي أن تذكر الرجل بمــا فيه، فإنك إذا ذكرته بما ليس فيه فهو البهتان[110]، وقد ثبت في حديث الرسول ﷺ قــال: }**أتدرون ما الغيبة؟** قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: **ذكر أخاك فيما يكره** قيل: أفرأيــت إن

كان في أخي ما أقول؟ قال: **إن كان فيه ما تقول فقد اغتبته، وإن لم يكن فيه فقد بهته**ؘ[١١١]، وقال الحسن البصري: }الغيبة ثلاث أوجه، كلها في الله: الغيبة الإفك والبهتان، أما الغيبة فهي أن تقول في أخيك ما هو فيه، وأما الإفك فأن تقول فيه ما بلغك عنه، وأما البهتان، فأن تقول فيه ما ليس فيهؘ[١١٢].

وقوله: **چٺٺٿٿٿٹ**چ، في هذهِ لقد مثل الله سبحانه وتعالى الغيبة بأكل الميتة؛ لأن الميت لا يعلم بأكل لحمه كما أن الحي لا يعلم بقية من اغتابه[١١٣]، وقال ابن عباس: إنما ضرب الله هذا المثل للغيبة لأن أكل لحم الميت مستعذر وكذلك الغيبة[١١٤]، وأنه يعرض مشهد تتأذى له النفوس كثافة وأقل الأرواح حساسية وهو مشهد الأخ يأكل لحم أخيه ميتاً[١١٥]، وبهذا العلاج الثابت المراد تطهر المجتمع الإسلامي.

المطلب الخامس: الاجتناب بمعنى الثناء على المبتعدين عن الكبائر والفواحش.

أولا: قوله تعالى: چگ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ڱ چ[116].

كانت مناسبة هذه الآية عندما كان الخطاب متعلقاً بالوعيد على فصل بعض الكبائر كقتل النفس، وأكل الأموال بالباطل، شرع في ذكر الوعد في اجتناب الكبائر، ووجوب تجنبها والتوبة من هذهِ الكبائر[117].

روي عن مقاتل بن سليمان أن هذهِ الآية نزلت في رجل كان يسمى نبهان ألتمار، كان له حانوت يبيع فيه تمراً فجاءته امرأة تشتري منه تمراً فقال لها: إن داخل الدكان ما هو خير من هذا، فلما دخلت راودها فأبت وانصرفت فندم نبهان، فأتى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله ما من شيء يصنعه الرجال إلا وقد فعلته إلا الجماع، فقال: }**لعل زوجها غازٍ**{، فنزلت هذهِ الآية[118].

ففي قوله: چگ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ چ ، قال ابن كثير: أي إذا اجتنبتم كبائر التي نُهيتم عنها كفرنا صغائر الذنوب هذهِ، وأدخلناكم الجنة[119]، وقال ابن مسعود ﷺ: }الكبائر هي كل ما نهى الله عنه من أول سورة النساء إلى قوله تعالى: **چگ گ گ گ ڳ چ**[120]{[121].

وفي الحديث قال الرسول ﷺ: }**الكبائر سبع أولها الإشراك بالله، ثم قتل النفس بغير حقها، وأكل مال اليتيم إلى أن يكبر، والفرار من يوم الزحف، ورمي المحصنات، والانقلاب إلى بعد الهجرة**{[7].

بعد ذكر ذنبين كبيرين وهما قتل النفس وأكل المال بالباطل، وكان من عادة القرآن في التفنن والانتقال من أسلوب إلى أسلوب وقد دلت إضافة كلمة **چگ گ ڳ ڳ چ** على أن المنهيات قسمان: كبائر ودونها وهي التي قد سميت بالصغائر، وذلك كان وصفاً في طريق المقابلة، وقد سميت هنا سيئات، وأن الله سبحانه قد وعد بأن يغفر هذهِ السيئات للذين يجتنبون هذهِ الكبائر، وقد قال تعالى: **چگ ں ں ڻ ڻ ٹ ٹ ۀ چ** [122]، قد سمى الكبائر فواحش وسمى مقابلها اللمم، وبذلك قد ثبت أن المعاصي قسمان: معاصي كبيرة فاحشة ومعاصي دون ذلك بكثير أن يلم المؤمن بها[123]، وإن الرسول ﷺ قال: }**اجتنبوا السبع الموبقات**، قيل: يا رسول الله وما هن؟ قال: **الشرك بالله، وقتل النفس التي حرم الله بالحق، والنحر، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات**{[124].

والذين ذهبوا إلى انقسام الذنوب إلى كبائر وصغائر، وذلك أن هذهِ الصغائر تكفر في اجتناب الكبائر، وقد عضده في حديث الذي قال الرسول ﷺ: }**ما من مسلم تحضـره صلاة مكتوبة فيحسن وضوءها وخشوعها وركوعها إلا كانت كفارة لما قبلها من الذنوب ما لم يأت كبيرة وذلك الدهر كله**ځ[١٢٥].

وقد اختلف العلماء في الكبائر، فقال ابن مسعود: وهي ثلاث: القنوط واليأس من روح الله، والأمن من مكر الله، وقال عبيد بن عمير: الكبائر هي سبع كقول علي بن أبي طالب ﷺ، وقال طاوس: لابن عباس الكبائر سبع؟ قال: بل هي إلى السبعين أقرب، وقال سعيد بن جبير: قال رجل لابن عباس الكبائر سبع، قال بل هي إلى السبعمائة أقرب منها إلى السبع، وروي عن ابن عمر قال: }هي تسع: قتل النفس، وأكل مال اليتـيم، ورمـي المحصنة، وعقوق الوالدين، والفرار يوم الزحف والنحر والإلحاد في البيت الحرامځ[١٢٦].

وأيضاً قد اختلف الناس في تعدادها وحصرها لاختلاف الآثار، والذي أقول: أنه قد جاء فيها أحاديث كثيرة جماح وحِسان لم يقصد بها الحصر، ولكن بعضها كان أكبر من بعض بالنسبة إلى ما يكثر ضرره، فإن الشرك بالله أكبر ذلك كله، وهو الـذي لا يغفـر لنص الله تعالى على ذلك وبعده اليأس من رحمة الله لأن فيه تكذيب القرآن[١٢٧].

وقوله: **ﭽﮗﮘﮙﭼ**، أي ندخلكم في الجنة التي قد وعد الله سبحانه وتعالى عبـاده وهي دار الكرامة والخير والنعيم التي فيها ما لا عينٌ رأت ولا أُذنٌ سمعت ولا خطر على قلب بشر[١٢٨].

وقد روي عن أبي داود السجستاني يقول: سمعت أحمد بـن حنبـل يقـول أن المسلمين كلهم في الجنة فقلت له كيف؟ قال: يقول الله عز وجل: **ﭽﮕﮖﮗﮘﮙﮚﮛﮜﮝﮞﮟ ﮠﮡﭼ** [١٢٩]، وقال يعني بها الجنة، وقال النبي محمد ﷺ قال: }**ادخـرت شـفاعتي لأهـل الكبائر من أُمتي**ځ[١٣٠]، وعلى ذلك عز وجل يغفر ما دون ذلك من الكبـائر والنبـي ﷺ يشفع في الكبائر فأي ذنب يبقى على المسلمين[١٣١].

ثانياً: قال تعالى: ﭽﮢﮣﮤﮥﮦﮧﮨﮩﮪﮫﮬﮭﮮﮯﮰﮱﯓﯔﯕﯖﯗﯘﯙﯚﯛﯜﯝﯞﯟﯠﯡﯢﭼ[١٣٢].

مناسبة هذه الايــة لما ذكر الله تعالى في الآيات السابقة سفاهات المشركين وضلالاتهم فـي عبادتهم للأصنام، وذكر الذين يبتعدون عن كبائر الذنوب قد غفر لهم الله بفضله وكرمه، وميز بين المؤمنين والمجرمين وثم أعقبها في ذكر نوعاً خاصاً من أهل الإجرام[١٣٣].

في قوله: **ﭼﮕﮱﭼ** أي: الكبائر من الإثم، وذلك؛ لأن الإثم نجس يشتمل على كبائر وصغائر، وكبائر الذنوب هي التي لا يسقط عقابها إلا بالتوبة، وقد قيل: التي يكبر عقابها فضلاً عن ثواب صاحبها[١٣٤]، وقال الصابوني: }هم الذين يبتعدون عن كبائر الذنوب، كالشرك والزنا والقتل والسرقة وأكل مال اليتيم ظلماً{[١٣٥].

وقوله ﭼﯓﭼ أي: إنهم يبتعدون عن الفواحش، جمع فاحشة وهي ما تناهي قبحها عقلاً وشرعاً، كالزنا ونكاح زوجة الأب، لقوله تعالى: **ﭼﮊﮋﮌﮍﮎﮏﮐﮑﮒﭼ** [١٣٦]، وقوله تعالى: **ﭼﭫﭬﭭﭮﭯﭰﭱﭲﭳﭴﭵﭶﭷﭸﭹﭼ**[١٣٧][١٣٨].

وقال مقاتل: }ﭼﮱﯓﭼ هي كل ذنب ختم بالنار، ﭼﯓﭼ كل ذنب فيه الحد{[١٣٩].

وقال ابن عاشور: } ﭼﯓﭼ الفعلات التي يعد فعلها متجاوزاً الكبائر مثل الزنا والسرقة وقتل النفس{[١٤٠].

وقال الزمخشري: } ﭼﯓﭼ هو ما فحش من الكبائر كأنه قال: الفواحش خاصة{[١٤١].

وقد اختلف الناس في هذهِ الكبائر ما هي، فذهب إلى ذلك جمهور العلماء إلى القول في هذهِ الكبائر أنها كل معصية يوجد فيها حد في الدنيا أو توعد بنار في دار القرار، أو لعنة ونحو هذا حاجاً بها فهي بذلك كثيرة العدد، وعلى هذا قال ابن عباس حين قيل: له أسبع هي؟ فقال: هي إلى السبعين كانت أقرب إليها السبع[١٤٢].

وقد روى أبو هريرة عن الرسول ﷺ قال: }**اجتنبوا السبع الموبقات**، قيل: يا رسول الله وما هن السبع الموبقات؟، قال: **الشرك بالله، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المؤمنات المحصنات الغافلات**{[١٤٣].

وقوله ﭼﯔﯕﯖﭼ أي: أنها ما قل وحضر من الذنوب، وهي الصغائر التي لا يسلم من الوقوع فيها إلا من عصمة الله تعالى من تلك المعاصي كالقُبلة والغمز والنظرة الغير شرعية [١٤٤]. وفي الحديث قال الرسول ﷺ: }**إن الله عز وجل كتب على ابن آدم حظه من الزنا، أدرك ذلك لا محالة، فزنى العينين النظر، وزنا اللسان النطق، والنفس تتمنى وتشتهي، والفرجُ يصدق ذلك أو يكذبه**{[١٤٥]، فإذا اجتنب العبد هذهِ الكبائر كبائر الذنوب

غفر الله بفضله وكرمه والصغائر، لقوله تعالى: ﭽﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﭼ[١٤٦]، يعني بذلك الصغائر.

وقال مسروق: إن اللمم هي ما دون الوطء كالقُبلة والغمزة والنظر والمضاجعة[١٤٧]، وقال ابن عاشور: }اللمم: هو الفعل الحرام الذي دون الكبائر والفواحش في تشديد التحريم، وهو ما يندر ترك الناس له فيكتفي فهم بعدم الإكثار من ارتكابه وهذا النوع يسميه علماء الشريعة الصغائر في مقابلة تسمية النوع الآخر، فمثلوا اللمم في الشهوات المحرمة بالقُبلة والغمزة{[١٤٨].

وقال أبو هريرة ومجاهد والحسن البصري: ﭽﮢ ﮣ ﮤﭼ هو من الكبائر والفواحش وذلك لأن معنى هذهِ الآية: إلا أن يلم بالفاحشة مرة من ثم بعد ذلك يتوب، وتبع الوقعة ثم ينتهي عنها[١٤٩].

وفي قوله: ﭽﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨﭼ أي: إن الله تعالى هو غفار تلك الذنوب وساتر هذهِ العيوب، ويغفر لمن فعل ذلك الذنب ثم تاب عنه[١٥٠].

وقال ابن كثير: }أي: أن رحمته قد وسعت كل شيء، ومغفرته تسع كل الذنوب وذلك لمن تاب منها، كقوله تعالى: ﭽﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛﭼ{[١٥١].

وقال ابن كثير: }ولعله عقّب به وعيد المسيئين ووعد المحسنين لئلا ييأس صاحب الكبيرة من رحمته، ولا يتوهم وجوب العقاب على الله تعالى{[١٥٢].

وفي قوله: } ﭽﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯﭼ[١٥٣]، أي هو جل جلاله أعلم في أحوالكم منكم قبل أن يخلقكم، وفي حسن خلق أباكم من تراب[١٥٤].

وقوله: ﭽﯙ ﯚ ﯛﭼ أي: أنكم لا تمدحوها على سبيل الإعجاب وكذلك لا تشهدوا لها في الكمال والتقى لأن هذهِ النفس إمارة للسوء وحسيسة إذا مدحت واغترت وتكبرت[١٥٥]، وقال للزمخشري: لا تنسبوها إلى زكاة العمال وزيادة الخير وفعل وعمل تلك الطاعات أو إلى الزكاة والطهارة من المعاصي[١٥٦]، وقال أبو حيان: }أي لا نسبوها إلى الطهارة عن المعاصي، ولا تثنوا عليها، فقد علم الله منكم الزكيَّ والنهي قبل إخراجكم من صلب آدم ﷺ، وقبل إخراجكم من بطون أُمهاتكم{[١٥٧]، وفي قوله تعالى: ﭽﮯ ﮰ ﮱﭼ، قال القرطبي: جمع جنين وهو الولد مازال في بطن أُمه، وقد سمي جنيناً لاجتنابه واستداره[١٥٨]، وفي قوله تبارك وتعالى: ﭽﯛ ﯜ ﯝ ﯞﭼ أي: هو الله وحده العالم في من أخلص العمل فوضوا ذلك

إلى الله إذ هو أعلم بمن اتقى من كمال أو نفعها أو تزيفها[١٥٩]، وقال الحسن البصـــري: }قد علم الله سبحانه وتعالى كل نفس ما هي عاملة، وما هي صـــانعة وإلـــى مـــا هـــي حائرةُ{[١٦٠].

الخاتمة

وهذهِ أهم النتائج التي قد توصلت إليها في هذا البحث:

١. قد تبين أن مصطلح **(الاجتناب)** يحمل معاني متعددة منها الأمر بمعنى الابتعـــاد عـــن عبادة الأوثان والزور والبهتان والأمر في الابتعاد عن شرب الخمر، والأمر بـــالتوقي في سوء الظن في حق المؤمنين، الأمر في الثناء على المبتعدين عن الكبائر والفواحش والأمر في الابتعاد عن عبادة الطاغوت.
٢. إن التعبير بقوله تعالى: **(ﭽ)** نصٌ في التحريم ولكنه أبلغ في النهي والتحريم من لفـــظ **(حرّم)** لأن معناه البعد عنه بالكلية فهو مثل قوله تعالى: ﭽﮊﮋﮌﮍﭼ[١٦١]، لأن القرب منه إذا كان حراماً فيكون الفعل محرماً من باب أولى كذلك هنا.
٣. إن القرآن الكريم لم يذكر تعليل الأحكام الشرعية إلا بالإيجاز أما هنا فقد ذكرت العلة بالتفصيل فذكر فيها إلقاء العداوة والبغضاء بين المؤمنين، والصد عن سبيل الله وذكرهِ وشغل المؤمنين عن الصلاة، ووصف الخمر والميسر بأنهما من عمل الشـــيطان وأن الشيطان يريد إغواء الإنسان وذلك بقوله تعالى: **ﭽﭙﭚﭛﭜﭝﭼ**[١٦٢].
٤. وظهر لي أن لفظ الاجتناب لتوكيد شناعة الفعل خصوصا في الكبائر التي توجب على العبد التوبة من الذنب والإقلاع عنه، لقباحة الذنب وشناعته.
٥. إن المتتبع لاستعمال القرآن يجد أن كلمة (الاجتناب) يجد أن استعمالها يأتي في سياق التعليم والتوجيه، ولا يأتي في سياق التشريع لحكم شيء.
٦. والأمر بالاجتناب في هذهِ القوى الباطلة التي تستعبد الناس وليس مـــن يملـــك القـــوة يستعبد الناس، وذلك جاءت كلمة **(اجتنبوا)** هي تدل على الاختلاط في الشـــيء بـــين الفساد والصلاحية.

٧. وإن الله سبحانه وتعالى يوازن بين مناهج الــدنيا ومفاتيحهــا، وبــين المثــل العليــا والاتصاف بالمكارم، ويبين أن الاخلاق أبقى أثراً، وأعظم ذخــراً وأجــدر باهتمــام الأنساب خير له في الدنيا والآخرة لقوله تعالى: **چاٌٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ پ پ پ ٹ چ**[١٦٣].

وفي الختام أسأل الله تعالى أن يتقبله منا ويجعله خالصاً لوجهــه، إنــه ســميع الدعاء...

هوامش البحث

(١) لسان العرب لأبي الفضل جمال الدين بن منظور (ت٧١١هــ) دار لسان العــرب، ط١، بيروت لبنان: ٥/١٣٠ مادة (جنب)، وتاج العروس: ٩/٣٧٥ مادة (جنب).

(٢) سورة إبراهيم: آية ٣٥.

(٣) مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر عبد القادر الــرازي (ت٧٢١هـــ)، مكتبــة لبنــان، بيروت: مادة (جنب): ص٩٠.

(٤) القاموس المحيط للعلامة اللغوي مجد الدين الفيروز أبــادي: ص ١٤٠ ويُنظــر: أســاس البلاغــة للأمــام أبــي القاســم الزمخشــري (٤٠٢هـــ) دار صــادر، بيــروت- لبنان،٩٩٣١هــ/٩٧٩١م: ص١٧٩.

(٥) المعجم الوسيط إبراهيم حسن الزيات وحامد عبد القادر، واشرف على طبعه:عبد الســلام هارون، مطبعة مصر،ط١، ١٣٨٠هــ/١٩٦٠م: ٣/ ٢٦٣.

(٦) سورة الحج: آية ٣٠.

(٧) يُنظر: لسان العرب لابن منظور: ٥/ ١١، مادة (جنب).

(٨) يُنظر: بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، مجد الدين الفيروز أبادي، (ت٧١٨هـــ)، تحقيق: الأستاذ محمد علي النجار،القاهرة، ١٣٨٥هــ/ ١٩٦٥م: ٤/ ٣٩٩.

(٩) يُنظر: المصدر نفسه: ٤/ ٣٩٩، وينظر: كشاف اصطلاحات الفنون: للشيخ محمد بن علي التهانوي (ت١١٥٨هــ)، تحقيق: احمد حسن: ٣/ ٢٢٥.

(١٠) سورة النحل: آية ٣٦.

(١١) يُنظر: نظم الدر في تناسب الآيات والسور برهان الدين أبو الحسن البقاعي مكتبة ابن تيمية، ط١، ١٤٠٠هـ/ ١٩٩٩٨م: ١١/ ١٠٦.

(١٢) سورة النحل: آية ٣٦.

(١٣) يُنظر: تفسير القران العظيم للأمام الحافظ ابن كثير الدمشقي (ت٧٧٤هـ)، دار ابن كثير، ط٤، دار ابن كثير، دمشق، بيروت– لبنان: ٢/ ٧٠٢، والتفسير الوجيز على هامش أسباب النزول: للأستاذ وهبة الزحيلي، دار الفكر، بيروت– لبنان: ص٢٧٢.

(١٤) سورة الأنبياء: آية ٢٥.

(١٥) سورة الزخرف: آية ٤٥.

(١٦) سورة النحل: آية ٣٦.

(١٧) سورة النحل: آية ٣٥.

(١٨) يُنظر: تفسير ابن كثير: ٢/ ٧٠٢– ٧٠٣، وفي ظلال القران، سيد قطب، دار احياء التراث، ط٥، بيروت– لبنان: ٣/ ٢٤٤، وتفسير الثعالبي الموسوم الجواهر الحسان في تفسير القران: نسبية الأعالي، ط٥، بيروت– لبنان: ٤/ ٥٢.

(١٩) سورة النحل: آية ٣٦.

(٢٠) سورة محمد: آية ١٠.

(٢١) سورة الملك: آية ١٨.

(٢٢) سورة النحل: آية ٣٦.

(٢٣) سورة النحل: آية ٣٦.

(٢٤) يُنظر: جامع البيان عن تأويل القران لأبي جعفر الطبري (ت٣١٠هـ)، دار المعرفة، ط٣، بيروت– لبنان، ١٣٩٨هـ/١٩٧٩م: ١٠/ ٦٢٥، تفسير القران العظيم لابن كثير: ٢/ ٧٠٢، في ظلال القران سيد قطب: ٣/ ٢٤٤.

(٢٥) يُنظر: تفسير إرشاد العقل السليم ابي السعود، (ت٩٥١هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت– لبنان: ٤/ ٣٨٢، ويُنظر: مفاتيح الغيب للفخر الرازي المشهور بخطيب الرأي (ت٥٦٠هـ)، ط ٣، دار الجليل، بيروت،١٤٠٥هـ/١٩٨٥م: ٢٠/ ٢١.

(٢٦) يُنظر: تفسير البغوي معالم التنزيل للأمام الحسن بن مسعود البغوي (ت٥١٦هـ)، ط٥، دارا لمعرفة، لبنان، ٢٠٠٢م: ٣/ ٧٠، ويُنظر: في ظلال القران، سيد قطب: ٣/٢٤٢.

(٢٧) سورة الأنعام: آية ١١.

(٢٨) جامع البيان للطبري: ٥/ ٩٠.

(٢٩) سورة لزمر: آية ١٧.

(٣٠) أسباب النزول للوا حدي ٢٨٦، لباب النقول في أسباب النزول للسيوطي: ١٤٤.

(٣١) سورة يونس: آية ٦٤.

(٣٢) ينظر: التفسير المنير للأستاذ وهبة الزحيلي، دار الفكر، ط٢، ٢٠٠٣م: ١٢/٢٩٣، والتحرير والتنوير لأبن عاشور: ٢٣/٣٦٤.

(٣٣) يُنظر: تفسير زاد المسير لأبي الفرج جمال الدين الجوزي (ت٥٩٧هـ)، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، ط١، دمشق، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م: ٧/ ١٧٠.

(٣٤) يُنظر: تفسير زاد المسير للجوزي: ١٢/١٣٠، وصفوة التفاسير محمد علي الصابوني، مكة المكرمة، دار الجليل، بيروت- لبنان: ٣/ ٦٨.

(٣٥) أحكام القرآن، لأبن العربي (ت٥٢٣هـ) تحقيق: رضا فرج المكتبة العصرية، بيروت، ٢٠٠٣م: ٤/ ٦١.

(٣٦) ينظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير: ٢/ ٧٠٤.

(٣٧) سُنن النسائي: شرح الحافظ جلال الدين السيوطي وحاشية الأمام السندي، دار أحياء التراث، بيروت- لبنان، كتاب الجمعة، باب ذكر الساعة التي يستجاب فيها الدعاء يوم الجمعة: ٢/ ٣٥٣.

(٣٨) يُنظر: تفسير الكشاف أبي القاسم الزمخشري (ت٥٢٨هـ)، دار المعرفة، بيروت- لبنان: ص٩٣٦.

(٣٩) يُنظر: تفسير زاد الميسر للجوزي: ١/ ١٧٠، ومختصر تفسير ابن كثير محمد علي الصابوني، دار القران الكريم، ط٧، بيروت: ٣/ ٢٥٤.

[٤٠] يُنظر: في ظلال القران سيد قطب: ٣/ ١٣٣، وأحكام القرآن لأبــن العربــي: ٤/ ٦٢، ومعاني القرآن ابي جعفر النحاس (ت٣٣٧هـ)، تحقيق: محمد علـــي الصــابوني، ط١، ١٤٠٩هـ: ٦/ ١٦١.

[٤١] تفسير: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية: ٥١٩/١٥.

[٤٢] سورة المائدة: آية ٩٠.

[٤٣] يُنظر: نظم الدر في تناسب الآيات والسور للبقاعي: ٩/ ١٢٥.

[٤٤] سورة البقرة: آية ٢١٩.

[٤٥] سورة النساء: آية ٤٣.

[٤٦] سورة المائدة: آية ٩٠.

[٤٧] أسباب النزول للأمام أبي الحسن علي الو احدي (ت٤٦٨هـ)، تحقيــق: أيمــن صـــالح شعبان دار الحديث، القاهرة، ط٣، ١٣٧٩هـ/١٩٥٩م: ص١٥٩، ويُنظر: الجامع لأحكام القرآن لأبي عبدا لله القرطبي (ت٦٧١هـ)، دار الفكر للطباعة والنشــر والتوزيــع ط٣، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م: ٦/ ٩١- ٩٢.

[٤٨] سورة النحل: آية ٦٧.

[٤٩] سورة النحل: آية ٦٧.

[٥٠] يُنظر: التحرير والتنوير لابن عاشور: ٧/ ٢٣، في ظلال القران سيد قطب: ٣/ ٣٥.

[٥١] سورة المائدة: آية ٨٧.

[٥٢] سورة البقرة: آية ٢١٩.

[٥٣] سورة البقرة: آية ٢١٩.

[٥٤] سورة المائدة: آية ٩١.

[٥٥] سورة المائدة: آية ٩١.

[٥٦] يُنظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ١٢٢/٢، والتحرر والتنوير لابــن عاشـــور: ٧/ ٢٣.

[٥٧] سورة المائدة: آية ٩٠.

(٥٨) يُنظر: تفسير مفاتيح الغيب للرازي: ١٢/ ٦٧، والبحر المحيط للأمام محمد بن يوســف الشهير بأبي حيان (ت٧٤٥هــ)، دار الفكر، ط٢: ٤/ ٣٥٦.

(٥٩) سورة المائدة: آية ٩٠.

(٦٠) يُنظر: مفاتيح الغيب للرازي: ٦٦/١٢.

(٦١) مسند البزار أبو بكر احمد بن عمرو الزار(ت٢٩٢هــ)، مؤسسة علــوم القــران، ط١، بيروت– لبنان، ١٤٠٩هــ، من حديث مجاهد وإسناده جيد: ٣٧٣/٦

(٦٢) سورة الحج: آية ٣٠.

(٦٣) تفسير: الكشاف للزمخشري: ص٣٠٨.

(٦٤) تفسير: الكشاف للزمخشري: ص٣٠٨، وينظر: تفسير أنوار التنزيل وأســرار التأويــل ناصر الدين البيضاوي، دار الجليل، مؤسسة شعبان، بيروت– لبنان: ٣/ ٦٨.

(٦٥) سورة المائدة: آية ٩٠.

(٦٦) سورة التوبة: آية ١٢٥.

(٦٧) سورة الأحزاب: آية ٣٣.

(٦٨) يُنظر: البحر المحيط لأبي حيان: ٤/ ٣٥٦، ويُنظر: تفسير لباب التأويــل فــي معــاني التنزيل الخازن لعلاء الدين البغدادي المعروف بالخازن، دار المعرفة، بيروت– لبنان: ٥/ ١٢٥.

(٦٩) سورة المائدة: آية ٩٠.

(٧٠) سورة الأنعام: آية ١٤٥.

(٧١) يُنظر: الكشاف: ص٣٠٨، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ٢١٧/٦.

(٧٢) سورة البقرة: آية ٢١.

(٧٣) يُنظر: التحرير والتنوير لابن عاشور: ٢٥/٣.

(٧٤) يُنظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ٦/ ٢١٧.

(٧٥) يُنظر: البحر المحيط لأبي حيان: ٣/ ٣٥٧.

(٧٦) يُنظر: الفقه على المذاهب الأربعة للعلامة عبد الرحمن الجزيــري، دار ابــن الهيــثم، القاهرة– مصر: ص١١٥٠.

[٧٧] تفسير المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لأبن عطية: ٣/ ٨٥.

[٧٨] يُنظر: التحرير والتنوير لابن عاشور: ٧/ ٢٦.

[٧٩] سورة المائدة: آية ٩٠.

[٨٠] يُنظر: تفسير الوسيط لوهبة الزحيلي الأستاذ في جامعة دمشق: ٢/ ٩٠.

[٨١] سورة الحج: آية ٣٠.

[٨٢] يُنظر: نظم الدر في تناسب الآيات والسور للبقاعي: ١٣٠/ ٤١- ٤٥.

[٨٣] يُنظر: جامع البيان للطبري: ٥/ ١٢٨، يُنظر: في ظلال القران سيد قطب: ٥/ ٥٩٦.

[٨٤] الجامع لأحكام القران للقرطبي: ٦/ ٢٢٧.

[٨٥] يُنظر: في ظلال القران سيد قطب: ٥/ ٥٩٦.

[٨٦] يُنظر: أحكام القرآن لأبن العربي: ٢/ ٢٢٥، تفسير: القران العظيم لابن كثير: ٣/ ٢٧٥.

[٨٧] سورة المائدة: ٩٠.

[٨٨] يُنظر: تفسير الكشاف للزمخشري: ص٦٩٤، و جامع البيان للطبري: ٥/ ١٢٨، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ٦/ ١٢٥.

[٨٩] سورة الحجرات: ١٢.

[٩٠] يُنظر: نظم الدر في تناسب الآيات والسور: ١٨/ ٣٣٨- ٣٨٠.

[٩١] يُنظر: تفسير الكشاف: ٥٣٣، والتحرير والتنوير: ٢٦/ ٢٥١، وصفوة التفاسير: ٣/ ٢١٥.

[٩٢] يُنظر: البحر المحيط: ٨/ ٥١٩.

[٩٣] مفاتيح الغيب للرازي: ٥/ ٤٠.

[٩٤] يُنظر: مفاتيح الغيب للرازي: ٥/ ٤٠، وفي ظلال القران سيد قطب: ٧/ ٥٣٣.

[٩٥] إرشاد العقل السليم أبي السعود: ٥/ ٣٨.

[٩٦] في ظلال القران سيد قطب: ٧/ ٥٣٣.

[٩٧] أحكام القرآن لأبي عبدا لله محمد الشافعي (ت٢٠٤هـ)، ط٢، بيروت- لبنان: ٤/ ٥١١٨.

[٩٨] سورة آل عمران: ١٥٤.

(٩٩) سورة الأنعام: ١٤٨.

(١٠٠) صحيح البخاري محمد بن إسماعيل البخاري (ت٢٥٦هـ)، دار ابن كثير، ط٣، بيروت، (١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م): ٥/ ٢٩٠، وصحيح مسلم، وهو مسلم بن الحجاج (ت٢٦١هـ)، دار إحياء التراث، ط١، بيروت- لبنان: كتاب النكاح/ باب لا يخطب أحدكم: ٧/ ٥٨.

(١٠١) صحيح مسلم، كتاب الزهد: ٧/ ٢٨٠.

(١٠٢) يُنظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ١٦/ ٣٠١.

(١٠٣) يُنظر: معاني القرآن وأعربه للزجاج أبي إسحاق بن السري (ت٣١١هـ)، شرح وتحقيق: د.عبد الجليل شلبي، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م: ٤/ ٣٢.

(١٠٤) سنن النسائي: ٣/١٣٠.

(١٠٥) ينظر: القران العظيم لابن كثير: ٤/ ٢٥٠، وأحكام القرآن وأعربه للزجاج: ٤/ ١١٨.

(١٠٦) مفاتيح الغيب للرازي: ٧/ ٥٨.

(١٠٧) يُنظر: روح المعاني في تفسير القران والسبع المثاني، لأبي الثناء الألوسي (ت١١٢٧هـ)، دار الفكر، ط٣: ٦/ ٢٥٦.

(١٠٨) يُنظر: تفسير مفاتيح الغيب للرازي: ٥/ ٤٠، وتفسير الخازن: ٣/ ٩٥، وصفوة التفاسير للصابوني: ٣/ ١٥٠.

(١٠٩) مسند أحمد: ٣/ ١١٥.

(١١٠) يُنظر: جامع البيان للطبري: ٧/ ٧٥، والجامع لأحكام القران للقرطبي: ٨/ ٣٠٣.

(١١١) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة: ٥/ ٢٣٥.

(١١٢) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ٨/ ٣٠٣.

(١١٣) يُنظر: روح المعاني للآلوسي: ٦/ ٢٥٦، والتحرير والتنوير لابن عاشور: ٢٦/ ٢٥١.

(١١٤) يُنظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ٨/ ٣٠٣، وإرشاد العقل السليم ابي السعود: ٥/ ٣٨.

(١١٥) يُنظر: تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور: ٢٥/ ٢٥١.

(١١٦) سورة النساء: آية ٣١.

(١١٧) يُنظر: نظم الدر في تناسب الآيات والسور للبقاعي: ٥/ ٢٦١- ٢٦٢.

(١١٨) أسباب النزول للو احدي: ص٣٤، ولباب النقول في أسباب النـــزول، للجـــلال الـــدين السيوطي (ت٩١١هـــ)، ط٣، بيروت- لبنان: ص٤٤.

(١١٩) ينظر: تفسير القران العظيم لابن كثير: ١/ ٥٨٨.

(١٢٠) سورة النساء: ٣٢.

(١٢١) تفسير النسفي: ١/ ٢٢٢.

(7) صحيح البخاري كتاب الكبائر: ٥/٢٣٥

(١٢٢) سورة النجم: ٣١.

(١٢٣) يُنظر: تفسير النفسي مدارك التنزيـــل وحقـــائق التأويـــل، لأبـــي البركـــات النســـفي (ت٧٠١هـــ)، دار الفكر: ١/ ٢٢٣، وتفسير القران العظيم لابن كثير: ١/ ٥٨.

(١٢٤) صحيح البخاري، كتاب الكبائر- باب النهي عن اجتناب الكبائر: ٥/ ١١٧.

(١٢٥) صحيح مسلم، كتاب الكبائر: ٦/ ٩٧.

(١٢٦) يُنظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ٥/ ١٤٠، والبحر المحيط لأبي حيان: / ٦١٤.

(١٢٧) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ٥/ ١٤٠.

(١٢٨) يُنظر: صفوة التفاسير للصابوني: ١/ ١٩٣.

(١٢٩) سورة النساء: آية ٣١.

(١٣٠) مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله الشيباني، (ت٢٤١هـــ)، مؤسسة قرطبة، مصر: ٤/ ١٣٥.

(١٣١) يُنظر: وتفسير القران العظيم لابن كثير: ١/ ٥٨٨،، وتفسير النسفي: ١/ ٢٢٤.

(١٣٢) سورة النجم: آية ٣١.

(١٣٣) ينظر: نظم الدرر في تناسب السور للبقاعي: ١٥/ ٣٧.

(١٣٤) يُنظر: تفسير الكشاف للزمخشري: ص١٠٢٦، وروح المعاني الألوسي: ١٣/ ٢٢٤.

(١٣٥) صفوة التفاسير للصابوني: ٣/ ٢٦١.

(١٣٦) سورة الإسراء: آية ٣٢.

(١٣٧) سورة النساء: آية ٢٢.

(١٣٨) ينظر: صفوة التفاسير: ٣/ ٢٦١.

(١٣٩) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ١٧/ ٢٦.

(١٤٠) التحرير والتنوير لابن عاشور: ٢٧/ ١٢٠.

(١٤١) الكشاف للزمخشري: ١٠٦٢.

(١٤٢) ينظر:المحرر الوجيز في كتاب الله العزيز لابن عطية: ٨/١٢٠.

(١٤٣) صحيح البخاري، (باب كتاب الكبائر)، باب النهي عن اجتناب الكبائر: ٥/ ١١٧.

(١٤٤) يُنظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ١٧/ ٩٩، ويُنظر: روح المعاني الآلوسي: ١٣/ ٢٢٥.

(١٤٥) صحيح البخاري، (كتاب الاستئذان)، باب زنا الجوارح دون الفرج: ٧/ ٢٢٨. وسنن أبي داود، للأمام أبو داو سليمان الأشعث (٢٧٥هـ)، ط١، القاهرة-مصر، ١٣٧١هـ/١٩٥٢م، (كتاب النكاح) باب ما يؤمر به غض البصر: ٣/ ٩٢.

(١٤٦) سورة النساء: آية ٣١.

(١٤٧) يُنظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ١٧/ ٢٨، وروح المعاني الآلوسي: ١٣/ ٢٢٥.

(١٤٨) التحرير والتنوير لابن عاشور: ٢٧/ ١٢٢.

(١٤٩) يُنظر: تفسير البغوي: ١/ ٢٥٢، وصفوة التفاسير للصابوني: ٣/ ٢٦٢.

(١٥٠) يُنظر: مختصر ابن كثير: ٣/ ٤٠٤.

(١٥١) سورة الزمر: آية ٥٣.

(١٥٢) تفسير القران العظيم لابن كثير: ٤/ ٢٦٢.

(١٥٣) سورة النجم: آية ٣٢.

(١٥٤) يُنظر: صفوة التفاسير للصابوني: ٣/ ٢٦٢.

(١٥٥) يُنظر: صفوة التفاسير للصابوني: ٣/ ٢٦٣، والتحرير والتنوير: ٢٧/ ١٢٣.

(١٥٦) يُنظر: الكشاف للزمخشري: ص١٠٦٢، ومختصر تفسير الطبري: ٢٢٦.

(١٥٧) تفسير البحر المحيط لأبي حيان: ٨/ ١٦٥.

(١٥٨) يُنظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ١٧/ ١٠٣.

(١٥٩) يُنظر: التحرير والتنوير لأبن عاشور: ٢٧/ ١٢٦.

(١٦٠) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ١٧/ ١٠٢.

(١٦١) سورة الإسراء: آية ٣٢.

(١٦٢) سورة المائدة: آية ٩٠.

(١٦٣) سورة الكهف: آية ٤٦.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

١. أحكام القرآن: لابن العربي محمد بن عبد الله المعروف بأبي العربي (ت ٥٢٣هـ)، تحقيق: رضا فرج، المكتب العصرية، بيروت، ٢٠٠٣م.
٢. أحكام القرآن: لأبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤هـ)، ط٢، بيروت- لبنان.
٣. أساس البلاغة: للإمام جار الله أبي القاسم الزمخشري (ت ٥٣٨هـ)، دار صادر، بيروت- لبنان، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.
٤. أسباب النزول للوا حدي: للإمام الجليل أبي الحسن علي بن أحمد الواحدي (ت٤٦٨هـ)، تحقيق: أيمن صالح شعبان، دار الحديث، القاهرة، ط٣، ١٣٧٩هـ/ ١٩٥٩م.
٥. بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت٨١٧هـ)، تحقيق: الأُستاذ محمد علي بن النجار، القاهرة، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م.
٦. التحرير والتنوير: للعلامة والأُستاذ محمد الطاهر ابن عاشور (١٩٧٣م)، دار سمحون للنشر والتوزيع، تونس.
٧. التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج: الأُستاذ الدكتور وهبة الزحيلي، دار الفكر، آفاق معرفة متجددة، ط٢، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.
٨. التفسير الوجيز على هامش القرآن الكريم ومعه أسباب النزول: للأُستاذ الدكتور وهبة الزحيلي، دار الفكر، بيروت- لبنان.

٩. الجامع لأحكام القرآن: لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت ٦٧هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط٣، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.
١٠. تفسير البحر المحيط: للإمام محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي (ت ٦٠٤-٧٥٤هـ)، وبهامشه: النهر المهاد وكتاب الدر اللقيط، دار الفكر، ط٢.
١١. تفسير البغوي المسمى معالم التنزيل: للإمام الحافظ الجليل محي السنة أبي محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي الشافعي (ت ٥١٦هـ)، تحقيق: خالد عبد الرحمن الملك ومروان سوار، دار المعرفة، ط٥، بيروت/ لبنان، ٢٠٠٢م.
١٢. تفسير أبو السعود أو إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن العظيم: أبي السعود محمد بن محمد مصطفى العمادي الحنبلي (ت ٩٨٢هـ)، ط١، بيروت- لبنان، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.
١٣. تفسير البيضاوي أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر البيضاوي، دار الجيل، مؤسسة شعبان، بيروت- لبنان.
١٤. تفسير الثعالبي الموسوم الجوهر الحسان في تفسير القرآن: نسيبة الأعلي، ط٥، بيروت- لبنان.
١٥. تفسير الفخر الرازي المشهور مفاتيح الغيب: للإمام محمد الرازي فخر الدين ابن العلامة ضياء الدين عمر المشتهر بخطيب الرأي (ت٦٠هـ)، ط٣، دار الجليل، بيروت- لبنان، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
١٦. تفسير القرآن العظيم لابن كثير: للإمام الحافظ عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي، الدمشقي (ت ٧٧٤هـ)، دار ابن كثير، ط٤، دمشق، بيروت.
١٧. تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: أبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري (ت ٥٢٨هـ)، اعتنى به وخرج أحاديث: خليل مأمون، دار المعرفة، بيروت- لبنان.
١٨. تفسير النسفي مدارك التنزيل وحقائق التأويل: للإمام الجليل أبي البركات عبد الله بن أحمد بن محمد والنسفي (ت ٧٠١هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
١٩. تفسير الوسيط: للعلامة وهبة الزحيلي، الأُستاذ في جامعة دمشق.

٢٠. تفسير روح البيان في تفسير القرآن: إسماعيل حقي البروسوي (ت١١٣٧هـ)، تعليق: أحمد عبيد، دار إحياء التراث.
٢١. جامع البيان عن تأويل القرآن: لأبي جعفر الطبري (ت٣١٠هـ)، دار المعرفة، ط٣، بيروت- لبنان، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٩م.
٢٢. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: لأبي الثناء الفضل شهاب الدين السيد محمود الآلوسي البغدادي (ت١١٢٧هـ)، قراءة: محمد حسين، دار الفكر للطباعة.
٢٣. زاد المسير: لأبي الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي الجوزي (ت ٥٩٧هـ)، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، ط١، دمشق، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م.
٢٤. سُنن أبي داود: للإمام الحافظ أبو داود سليمان بن الأشعث، وعليه تعليقات لفضيلة الشيخ أحمد سعد علي من علماء الأزهر، ط١، القاهرة- مصر، ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م.
٢٥. سُنن النسائي: شرح الحافظ جلال الدين وحاشية الإمام ألسندي، دار إحياء التراث، بيروت- لبنان.
٢٦. صحيح البخاري: محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي (ت ٢٥٦هـ)، دار ابن كثير، ط٣، بيروت، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
٢٧. صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج أبو الحسن النيسابوري (ت٢٦١هـ)، دار إحياء التراث، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت- لبنان.
٢٨. صفوة التفاسير: للعلامة محمد بن علي الصابوني الأُستاذ في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، مكة المكرمة، دار الجليل، بيروت- لبنان.
٢٩. الفقه على المذاهب الأربعة: للعلامة عبد الرحمن بن محمد بن عوض الجزيري، دار ابن الهيثم، القاهرة- مصر.
٣٠. القاموس المحيط: للعلامة اللغوي مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت٧١٧هـ)، تحقيق: مكتب التراث بإشراف محمد بن نعيم، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

٣١.كشاف اصطلاحات الفنون: للشيخ العلامة محمد بن علي التهـانوي (ت١١٥٨هـ)، تحقيق: أحمد حسن.

٣٢.لباب التأويل في معاني التنزيل الخازن: علاء الدين محمد بن إبراهيم البغدادي المعروف بالخازن، دار المعرفة، بيروت- لبنان.

٣٣.لباب النقول في أسباب النزول: لجلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ)، ط٣، بيروت- لبنان.

٣٤.لسان العرب: لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منصور (ت٧١١هـ)، المصطلحات العلمية والفنية، قدم له الشيخ عبد الله العلا لي، وتصنيف: يوسف خياط، دار لسان العرب، ط١، بيروت- لبنان.

٣٥.مختصر ابن كثير: محمد بن علي الصابوني، دار القرآن الكريم، ط٧، بيروت- لبنان، ١٤٠٢هـ/١٩٨١م.

٣٧. مسند البزار أبو بكر احمد بن عمرو بن عبد الخالق البزار (ت٢٩٢هـ) مؤسسة علوم الفرات، بيروت، ط١، ١٤٠٩هـ.

٣٨. مسند الإمام أحمد بن حنبل: أبو عبد الله الشيباني (ت٢٤١هـ)، مؤسسة قرطبة، مصر.

٣٩. معاني القرآن وإعرابه للزجاج أبي إسحاق إبراهيم بن السري (ت٣١١هـ)، شرح وتحقيق: د.عبد الجليل عبده شلبي، خرج أحاديثه: الأُستاذ علي جمال الدين محمد، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م.

٤٠. معاني القرآن: أبي جعفر النحاس (ت٣٣٧هـ)، تحقيق: محمد علي الصابوني، ط١، ١٤٠٩هـ.

٤١. في ظلال القرآن: سيد قطب، دار أحياء التراث العربي، ط٥، بيروت- لبنان، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٧م.

٤٢. المعجم الوسيط: إبراهيم مصطفى أحمد حسن الزيات، حامد عبد القادر علي النجار، أشرف على طبعه: عبد السلام محمد هارون، مجمع اللغة العربية، مطبعة مصر، ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م.

٤٣. نظم الدر في تناسب الآيات والسور: برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي، مكتبة ابن تيمية، ط١، ١٤٠٠هـ/ ١٩٩٨م.

شُروطُ الوَلايـة والشُـهود
في عَقد النِّكـاح
عرض ومنـاقشة لأراء الفقهاء

د. حوري ياسين حسين
كلية الشريعة والقانون

المقدمة

الحمد لله الذي خلق لنا من أنفسنا أزواجاً لنسكن إليها وجعل بيننا مودة ورحمة، والصلاة والسلام على صفوته من خلقه محمد ﷺ وعلى آله وصحبه وبعد:

لا شك أنَّ من أهم الأمور الاجتماعية التي يتعايش بها بنو البشر والمسلمون منهم على وجه الخصوص هي الحياة الزوجية وتكوين الأسرة المسلمة وصولاً إلى تحقيق السعادة والألفة والمحبة بين أفراد الأسرة التي هي نواة المجتمع المسلم الذي يتكون بمجموعه من هذه الأسر، لذا حرص الإسلام ومن خلال تشريعاته السامية على وضع الأسس والمبادئ التي تحفظ للأسرة عيشها السعيد وتكفل لها كرامتها وعزّتها.

ومن هنا نرى الشارع الكريم يضع يداه على أدقّ التفاصيل والحقوق بين الأزواج بدأً من الخطبة ومروراً بأحكام عقد الزواج وانتهاء بمعاشرة الزوج لزوجته والتعامل بينهما بالمعروف ثم ما يتبع ذلك من حقوق لكلا الزوجين وما عليهما من واجبات تجاه بعضهما البعض فاشترط الولاية والشهود على العقد حفاظاً لحقوق الزوجية ورعاية لصحة اختيارها للزوج الذي يناسبها ويكون كفؤاً لها، فاعتبر واشترط الوليّ لذلك كما اشترط الشهود لتوثيق العقد وأحكامه الاشتراكي تصان حقوق المرأة من الضياع إذا ما أخلّ الزوج بالاتفاق.

من هنا كان اختياري لهذا الموضوع الذي ضمنته بحثي هذا، لأسلّط الضوء على أهمية الولاية والشهود وما ينتج عن العقد من حقوق وتبعات مسترشداً بآراء الفقهاء الأجلاء وأقوال أصحاب المذاهب، وقارنتُ بين أقوالهم بعد أنْ عرضتها عرضاً موجزاً، ورجّحتُ في كثير من الأحيان ما أراه راجحاً من هذه الأقوال، وأرجو أنْ أكون قد وفّقتُ إلى كشف بعض الجوانب المهمة المتعلقة بعقد النكاح وما يحيط به من شروط والتزامات، فإنْ وُفّقتُ فالحمد لله على توفيقه وأشكره على تسديده وحسن عنايته.

وقد قسّمتُ البحث إلى مقدمة وهي التي بين يدي القارئ الكريم وجعلته من فصلين: خصصتُ **الفصل الأول** للكلام عن الولاية في عقد النكاح والشروط المتعلقة بها وقسّمته إلى مبحثين:

تحدثتُ في المبحث الأول عن الشخص الذي يتولى عقد النكاح.

وفي المبحث الثاني عن شروط الولاية في العقد.

ثم انتقلتُ إلى **الفصل الثـــاني** فخصصته للكلام عن الشهود في العقد والإيجـــاب والقبول من قبل العاقدين وقسمته أيضا الى مبحثين:تكلمتُ في المبحث الأول عن الشهود والشروط التي يجب توفرها فيهم.

وفي المبحث الثاني عن تسليم المرأة نفسها لزوجها تحدثت عن الإيجاب والقبول من قبل العاقدين.

والحمد لله أولاً وأخراً... وهو حسبنا ونعمَ الوكيل

الفصل الأول
الولاية في عقد النكاح
المبحث الأول: مَنْ يتولى عقد النكاح

لا خلاف بين العلماء في أَنَّ وليّ المرأة هو الذي يتولى العقد، ولكنهم اختلفــوا في المرأة إذا كانت بالغة عاقلة حرة هل يصحّ أنْ تتولى عقد زواجها بنفسها أو لا بدّ من وليّ يتولى عقد النكاح عليها؟ على ثلاثة أقوال:

القول الأول:

الولي شرط ولا يصحّ عقد النكاح إلاّ به واشترطوا الذكورة فـــي الـــولي، وأَنَّ المرأة لا تملك تزويج نفسها ولا غيرها بكراً كانت أو ثيباً، شريفةً أو دنيئـــةً، رشـــيدةً أو سفيهةً، حرّةً أو أمةً، فإِنْ فعلت لم يصحّ النكاح.

روي ذلك عن عمر، وعلي، وابن عباس، وابن مسعود، وعائشة، وأبي هريرة، وابن عمر، وسعيد بن المسيب، والحسن البصري، والنخعي، وعمر بـــن عبـــد العزيـــز، وشريح، والثوري، وابن شبرمة، وابن المبارك، وابن أبي ليلى، وقتـــادة، والأوزاعـــي، والباقر، وجعفر الصادق، وزيد، وإسحاق ﷺ[١].

وإليه ذهب الشافعي[٢]، وأحمد[٣]، وابن حزم[٤]، وهو رواية عن مالك[٥]، وأبي يوسف[٦].

والحجة لهم:

١ – قوله تعالى: ﭽﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞﭼ[٧].

وجه الدلالة:

إِنَّ الله تعالى أسند النكاح إلى الأولياء، وهذا فيه دلالة على اعتبار الولي في عقد النكاح وإلاّ لما كان لهذا الإسناد معنى[٨].

٢– قوله تعالى: ﭽﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔﭼ[٩].

وجه الدلالة:

إِنَّ هذا النص صريح في اعتبار الولي في النكاح، وإلاّ لما كان للعضل معنى، إذ لو كان لها أنْ تزوج نفسها لما احتاجت إلى ولي[١٠].

قال الإمام الشافعي: إِنَّما يؤمر بأَن لا يعضل المرأة من له سبب إلى العضل وهو الذي يتم به نكاحها من الأولياء، وان على الولي أنْ لا يمنعها إذا رضيت أنْ تنكح بالمعروف[١١]، وهو في الآية غير الزوج حيث إِنَّ الزوج إذا طلقها فانقضت عدّتها فليس له سبيل عليها ليعضلها.

٣– ما روي عن أبي موسى أَنَّه قال: قال رسول الله ﷺ }**لا نكاح إلاّ بوليٍّ وشاهِدَي عدلٍ**{[١٢].

٤– ما روي عن عائشة رضي الله عنها أَنَّ النبي ﷺ قال: }**أيّما امرأة نُكحت بغير إذنِ وليّها فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل**{[١٣].

وجه الدلالة:

هذه الأحاديث بمفهومها تدل على أَنَّ المرأة إذا نُكحت بإذن وليّها فنكاحها صحيح.

٥– عمل الصحابة: فقد روي عن سيدنا عمر رضي الله عنه أَنَّه ردّ نكاح امرأة نُكحت بغير وليّ وجلد الناكح [١٤].

القول الثاني:

إِنَّ الوليّ غير شرط في صحة النكاح، فمن زوّجت نفسها فنكاحها صـــحيح، إلاّ أَنَّ للأولياء الاعتراض والتفريق بينهما. إذا وضعت نفسها عند غير كفء. فيجوز للمرأة الرّشيدة أنْ تزوّج نفسها ونفس غيرها، وإنْ توكّل في النكاح.

روي ذلك عن الزهري والشعبي(١٥).

وإليه ذهب أبو حنيفة وزفر والحسن بن زياد وهو رواية عن أبي يوسف ويروي عن محمد بن الحسن أنه رجع إليه(١٦).

والحجة لهم:

قوله تعالى:**چڈژژڑڑکککگہچ**(١٧).

وجه الدلالة:

١- أَنَّ التزويج خالص حقّها، وهي من أهل المباشرة، كبيعها وباقي تصـــرّفاتها الماليـــة، والعضل هنا بمعنى القسر والمنع من تحقيق رغبتها.

٢- قوله ﷺ }**الثيّب أحقّ بنفسها من وليّها، والبكر تستأمر وإذنها سكوتها**{(١٨).

وجه الدلالة:

إِنَّ الشارع شارك بينها وبين الولي، ثم قدمها بقوله:(أحق) والعقد يصـــحّ منـــه، فوجب أنْ يصحّ منها(١٩).

القول الثالث:

إِنَّ المرأة إذا نُكحت بغير إذن الوليّ كان النكاح موقوفاً على إجازته.

روي ذلك عن: ابن سيرين والقاسم بن محمد والحسن بن صالح وبه قال محمد بن الحسن(٢٠).

الترجيح:

إِنَّ الراجح من هذه الأقوال أَنَّ البكر يزوجها وليها، أما الثيب فالراجح أنها أحقّ بنفسها للنصوص القرآنية

المبحث الثاني: شروط الولاية في عقد النكاح

اشترط الفقهاء جملة شروط لصحة الولاية في العقد، اتفقوا على بعضها، واختلفوا في البعض الآخر، وتتمثل هذه الشروط بما يأتي:

الشرط الأول- البلوغ والعقل:

اشترط الفقهاء أنْ يكون الولي بالغاً عاقلاً، فلا تثبت الولاية لمجنون ولا لصبي، لأنهما ليسا من أهل الولاية حيث إِنَّهما غير قادرين على النظر في مصلحة المولى عليه لأَنَّ ذلك يحتاج إلى كمال العقل وتقدير المصلحة ومخافة الوقوع في المفسدة، كما إِنَّهما لا ولاية لأي منهما على نفسه فكيف يكون ولياً على غيره[٢١].

وروي عن الإمام أحمد أَنَّه قال إذا بلغ الصبي عشراً زُوِّجَ وتَزَوَّجَ، وعنه إذا بلغ اثنتي عشرة[٢٢].

والمراد بالجنون الجنون المطبق، وهو على ما قيل الذي يلازم المرء سنة، وقيل أكثر السنة، وقيل شهر، والجنون غير المطبق تثبت له الولاية في حالة إفاقته بالإجماع.

والمعنى: أَنَّه إذا كان الجنون مطبقاً فإِن ذلك يستدعي سلب ولايته، فلا تنتظر إفاقته ويتم تزويج الكفء عند ذلك.

أما غير المطبق فإِن الولاية ثابتة له، وعندئذ تنتظر إفاقته كالنائم[٢٣].

الشرط الثاني- الحرية:

ذهب جمهور الفقهاء إلى أَنَّه يشترط في الولي أنْ يكون حراً، لأَنَّه لا ولاية للمملوك على أحد لأَنَّه ليس من أهل الولاية، فلا ولاية له على نفسه، ولأَنَّ الولاية تنبئ عن الملكية، والشخص الواحد لا يكون مالكاً ومملوكاً في زمان واحد، ولأَنَّ هذه ولاية نظر ومصلحة، ومصالح النكاح لا يوقف عليها إلاّ بالتأمل والتدبر، والمملوك بانشغاله بخدمة مولاه لا يتفرغ للتأمل والتدبر فلا يعرف كون إنكاحه مصلحة[٢٤].

وأضاف الشافعية أَنَّه يجوز للرقيق أنْ يتوكل لغيره في قبول النكاح بإذن سيده قطعاً وبغير إذنه على الأصح، ولا يصحّ توكيله في الإيجاب على الأصح عند جمهور الشافعية [٢٥].

وللحنابلة في ولاية العبد على قرابته روايتان، الأظهر منهما أنْ يكون ولياً [٢٦].

الشرط الثالث -الإسلام:

ذهب الفقهاء إلى اشتراط الإسلام في ولاية المسلم على المسلمة، واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة منها:

١- قال الله تعالى: **ﭽﮁﮂﮃﮄﮅﮆﮇﭼ**[٢٧].

وجه الدلالة:

بينت الآية الشريفة أَنَّ الكافر ليس من أهل الولاية على المسلم، لأَنَّ الشرع قطع ولاية الكافرين على المسلمين.

٢- قال النبي ﷺ }**لا يتوارث أهل ملتين**{[٢٨].

٣- قال النبي ﷺ }**لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم**{[٢٩].

وجه الدلالة:

يبين الحديثان الشريفان أنْ لا ولاية للكافر على المسلم؛ لأَنَّه لا ميراث بينهما.

٤- قال ﷺ }**الإسلام يعلو ولا يعلى**{[٣٠].

وجه الدلالة:

إِنَّ منزلة المسلم لا يعلى عليها بشيء، وإِنَّ إثبات الولاية للكافر على المسلم تشعر بإذلال المسلم من جهة الكافر وهذا لا يجوز، ولذا صينت المسلمة عن نكاح الكافر.

الشرط -الرابع:

اختلف الفقهاء في اشتراط العدالة في الولي على قولين:

القول الأول:

لا تشترط العدالة في الولي.

وهو مذهب الحنفية[٣١]، والمالكية على المشهور[٣٢]، وهو وجه عند الشافعية[٣٣]، ورواية عن أحمد[٣٤].

والحجة لهم:

أَنَّ الناس عن آخرهم، عامهم وخاصهم من لدن رسول الله ﷺ إلى يومنا هذا يزوجون بناتهم من غير نكير من أحد، ولأَنَّ هذه ولاية نظر، والفسق لا يقدح في القدرة على تحصيل النظر ولا في الداعي إليه وهو الشفقة، وكذا لا يقدح في الوراثة فلا يقدح

في الولاية كالعدل، ولأَنَّ الفاسق من أهل الولاية على نفسه فيكون من أهل الولاية على غيره كالعدل ولهذا قبلنا شهادته، ولأَنَّه من أهل أحد نوعي الولاية وهي ولاية الملك حتى يتزوج أمته فيكون من أهل النوع الآخر وهو العدل(٣٥).

القول الثاني:

إِنَّ العدالة شرط في ولاية النكاح.

وهو رأي الشافعية في المذهب(٣٦)، والحنابلة كذلك(٣٧) وغير المشهور عند المالكية(٣٨).

والحجة لهم:

عن ابن عباس ﷺ قال النبي ﷺ }**لا نكاح إلاّ بإذن ولي مرشد، أو سلطان**ج(٣٩).

الشرط الخامس- الذكورة:

سبق تناول هذه المسألة في المبحث الأول(٤٠).

الشرط السادس- الرشد:

ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية(٤١)، والمالكية(٤٢)، ووجه عند الشافعية(٤٣) إلى أَنَّه لا يشترط الرشد في ولاية النكاح.

وقال الشافعية – في الوجه الآخر– أَنَّه لا ولاية لمحجور عليه بسفه بأَنْ بلغ غير رشيد أو بذر في ماله بعد رشده ثم حجر عليه على المذهب، لأَنَّه لا يلي أمر نفسه فغيره أولى(٤٤).

ونص الحنابلة على اشتراط الرشد في النكاح لحديث ابن عباس ﷺ(٤٥)، والرشد في الحديث هو معرفة الكفء ومصالح النكاح، وليس هو حفظ المال، لأَنَّ رشد كل مقامٍ بحسبه(٤٦).

الشرط السابع ألاّ يكون محرماً بحج ولا عمرة:

ذهب الجمهور إلى كراهتها حال الإحرام وذلك كي لا ينشغل عن النسك بشيء من أمور الدنيا(٤٧).

وقد ذكر بعض الفقهاء هذا الشرط أيضاً في حال الولاية في النكاح وإني أرى أن الفرق واضح بين الاثنين وان الأمر في الولاية لا يستدعي انشغالاً عن النسك.

الشرط الثامن– ألاّ يكون الولي مكرهاً:

اختلف الفقهاء في اشتراط أنْ يكون ولي النكاح غير مكره على عقده على قولين:

القول الأول:

لا يصحّ نكاح الولي الذي أكره على عقد النكاح.

و هو مذهب المالكية(٤٨)، والشافعية(٤٩).

والحجة لهم:

قول النبي ﷺ }**إِنَّ الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**{(٥٠).

وجه الدلالة:

إِنَّ الإكراه موضوع بنص الحديث فلا يقع ما يترتب عليه من آثار.

القول الثاني:

يصح نكاح الولي إذا أكره على تزويج مولاته.

وهو مذهب الحنفية(٥١).

والحجة لهم:

أَنَّه يصحّ نكاح المكره؛ لأَنَّ النكاح مما لا يحتمل الهزل، وإِنَّ كل ما يصحّ مع الهزل يصح مع الإكراه،لأَنَّ ما يصح مع الهزل لا يحتمل الفسخ، وكل ما لا يحتمل الفسخ لا يؤثر فيه الإكراه (٥٢).

والراجح القول الأول: أَنَّه لا يصحّ نكاح الولي المكره للحديث السابق.

الفصل الثاني
الشهود في عقد النكاح مع الإيجاب والقبول

المبحث الأول: الشهود والشروط الواجب توفرها فيهم:

الأصل في هذا الباب حديث أم المؤمنين عائشة– رضي الله عنها– قالت: قال رسول الله ﷺ }**لا نكاح إلاّ بولَيّ وشاهدي عدل وما كان من نكاح على غير ذلك فهو باطل**{[٥٣].

ولكن الفقهاء اختلفوا في كون الإشهاد على النكاح ركناً أو شرطاً أو واجباً.

فجمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة في هذا المذهب يرون أَنَّه لا يصحّ النكاح إلاّ بحضرة شاهدين لخبر عائشة– رضي الله عنها–.

والمعنى في اعتبارهما الاحتياط للإبضاع، ولأَنّه عقد يتعلق به حق غير المتعاقدين، وهو الولد، فاشترطت الشهادة فيه لئلا يجحده أبوه فيضيع نسبه، ولأَنَّ الحاجة ماسة إلى دفع تهمة الزنا عن الزوجة بعد النكاح والدخول، ولا تندفع إلاّ بالشهود لظهور النكاح واشتهاره بقول الشهود غير أَنَّ الحنفية والحنابلة يرونه شرطاً، ويرى الشافعية أَنَّه ركن[٥٤].

وفي رواية عن أحمد أَنَّ الشهادة ليست من شروط النكاح. وقيّد المجد وجماعة من الأصحاب بما إذا لم يكتموه، فمع الكتم تشترط الشهادة رواية واحدة وذكره بعضهم إجماعاً[٥٥].

وقال المالكية الإشهاد على النكاح واجب، ولكنه ليس ركناً من أركان عقد النكاح، لأَنَّ ماهية العقد لا تتوقف عليه، وهو كذلك ليس شرطاً في صحة عقد النكاح، بل هو واجب مستقل، مخافة أنْ كل اثنين– رجل وامرأة– اجتمعا في خلوة على فساد يدعيان سبق عقد بلا إشهاد فيؤدي إلى رفع حد الزنا [٥٦].

وأصل الإشهاد على النكاح عند المالكية واجب، وكونه عند العقد زيادة على الواجب، فإِن حصل الإشهاد عند العقد فقد حصل الواجب والمندوب، وإنْ فقد عند العقد ووجد عند الدخول فقد حصل الواجب وفات المندوب، وإنْ لم يحصل عند العقد كان واجباً عند البناء، وإنْ لم يوجد شهود أصلاً وحصل الدخول بلا إشهاد على النكاح فسخ العقد بطلقة بائنة، وإِنَّما كان الفسخ بطلقة لصحة العقد بدون الإشهاد عليه، وكان ببائنة لأَنَّه فسخ جبري من المحاكم[٥٧].

واتفق الفقهاء على أنه يلزم توفر شروط في شاهدي النكاح، إلاّ أنهم اتفقوا على بعضها، واختلفوا في بعضها الآخر، وهذه الشروط هي:

١. الإسلام.
٢. التكليف.
٣. العدالة.
٤. العدد.
٥. الحرية.
٦. الذكورة.
٧. السمع.
٨. البصر.
٩. النطق.
١٠. التيقظ.
١١. معرفة لسان العاقدين.
١٢. أنْ لا يكون الشاهدان ابني الزوجين.

وفيما يلي إيجاز بكل شرط من هذه الشروط:

١- الإسلام:

ذهب فقهاء الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة إلى أَنَّه يشترط في شاهدي النكاح الإسلام، وذلك في الشهادة على نكاح المسلم المسلمة باتفاق بينهم، فلا ينعقد هذا النكاح بشهادة غير المسلم، لأنَّه ليس من أهل الولاية على المسلم، لقوله تعالى: **چڤڦڦڦڦ ڦڦچ**[٥٨][٥٩].

٢- التكليف:

ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة إلى أَنَّه يشترط في شاهدي النكاح التكليف، أي: أنْ يكون كل منهما عاقلاً بالغاً، فلا تقبل شهادة مجنون بالإجماع، ولا شهادة صبي لقول الله تعالى: **چڈژژڑڑ چ**[٦٠]، ولأَنَّهما ليسا من أهل الشهادة ولأَنَّ الشهادة من باب الولاية وهي نفاذ المشيئة لأَنَّهما تنفيذ القول على الغير، وكل من المجنون والصبي لا ولاية له على نفسه فكيف تكون له ولاية على غيره[٦١].

٣- العدالة:

اختلف الفقهاء في اشتراط العدالة في شاهدي النكاح.

فيشترط جمهور الفقهاء من والمالكية والشافعية في الأصح والحنابلة في شاهدي النكاح العدالة، لقول النبي ﷺ }**لا نكاح إلاّ بولي وشاهدي عدل**{[٦٢]، فلا ينعقد بفاسقين، لأنَّه لا يثبت بهما[٦٣].

ونص الشافعية في الصحيح عندهم والحنابلة وهو المذهب على أَنَّه يكفي فيهما العدالة الظاهرة، فينعقد بمستوري العدالة وهما المعروفان بها ظاهراً لا باطناً، بأَن عرفت عدالتهما بالمخالطة دون التزكية عند الحاكم لأَنَّ الظاهر من المسلمين العدالة، ولأَنَّ النكاح يجري بين أوساط الناس والعوام فلو اعتبر فيه العدالة الباطنة لاحتاجوا إلى معرفتها ليحضروا من هو متّصف بها فيطول الأمر عليهم ويشقّ.

والوجه الثاني وهو مقابل الصحيح عند الشافعية: أَنَّ النكاح لا ينعقد بالمستورين بل لابدّ من معرفة العدالة الباطنة[٦٤].

وذهب الحنفية وأحمد في رواية إلى أَنَّ عدالة الشاهدين ليست بشرط، فينعقد النكاح بحضور الفاسقين؛ لأَنَّ عمومات النكاح مطلقة عن شرط، واشتراط أصل الشهادة بصفاتها المجمع عليها ثبت بالدليل، فمن ادعى شرط العدالة فعليه البيان، ولأَنَّ الفسق لا يقدح في ولاية الإنكاح بنفسه[٦٥].

٤- العدد:

ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة إلى أَنَّه لا يصحّ النكاح بشاهد واحد، بل لابدّ من حضور شاهدين لحديث عائشة – رضي الله عنها – }**لا نكاح إلاّ بولي وشاهدي عدل**{[٦٦][٦٧].

٥- الحرية:

اختلف الفقهاء في اشتراط الحرية في شاهدي النكاح على قولين:

ذهب الحنفية والمالكية والشافعية إلى أنه يشترط في كل واحد من شاهدي النكاح أنْ يكون حراً، فلا ينعقد النكاح بمن فيه رق لأَنَّه ليس أهلاً للشهادة[٦٨].

وذهب الحنابلة إلى أَنَّه لا يشترط كون الشاهدين على النكاح حرّين لأنها شهادة على قول أشبهت الاستفاضة[٦٩].

٦- الذكورة:

يشترط المالكية والشافعية والحنابلة في شاهدي النكاح الذكورة، فلا ينعقد النكاح عندهم بشهادة النساء، ولا بشهادة رجل وامرأتين ؛ لأنَّه لا يثبت بقولهن، روي عن الزهري أَنَّه قال: مضت السنّة أنْ لا تجوز شهادة النساء في الحدود ولا في النكاح ولا في الطلاق(٧٠).

وذهب الحنفية وأحمد في رواية إلى أَنَّه لا يشترط ذكورة شاهدي النكاح، فينعقد عندهم بحضور رجل وامرأتين(٧١).

٧- السمع:

اختلف الفقهاء في اشتراط السمع في شاهدي النكاح.

فاشترط جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة أنْ يكون شاهدا النكاح سميعين ولو برفع صوت، إذ المشهود عليه قول فلابدّ من سماعه أي سماع كلام المتعاقدين جميعاً، حتى لو سمعا كلام أحدهما دون الآخر، أو سمع أحدهما كلام أحد المتعاقدين وسمع الآخر كلام المتعاقد الثاني لا يجوز النكاح، ولأن حضور الشهود شرط ركن العقد، وهو الإيجاب والقبول، فما لم يسمعا كلامهما لا تتحقق الشهادة عند الركن فلا يوجد شرط الركن(٧٢).

٨- البصر:

اختلف الفقهاء في اشتراط البصر في شاهدي النكاح.

لا يشترط الحنفية والمالكية والحنابلة وهو وجه عند الشافعية في شاهدي النكاح البصر، بل يجوز أنْ يكونا ضريرينِ إذا تيقنا الصوت تيقناً لا شكّ فيه، كالشهادة بالاستفاضة، ولأَنَّ العمى لا يقدح إلاّ في الأداء لتعذر التمييز بين المشهود عليه وبين المشهود له، ولأَنَّه لا يقدح في ولاية الإنكاح ولا في قبول النكاح بنفسه ولا في المنع من جواز القضاء بشهادته في الجملة فكان من أهل أنْ ينعقد النكاح بحضوره(٧٣).

واشترط الشافعية في شاهدي النكاح البصر، لأَنَّ الأقوال- وهي المشهود عليه في عقد النكاح- لا تثبت إلاّ بالمعاينة والسماع(٧٤).

٩- النطق:

اختلف الفقهاء في اشتراط النطق في شاهدي النكاح.

ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية في الأصح والحنابلة أَنَّه يشترط في شاهدي النكاح أنْ يكونا ناطقين، فلا ينعقد النكاح عندهم بشاهدين أخرسين، أو بشاهدين أحدهما كذلك، لأَنَّ الأخرس لا يتمكن من أداء الشهادة، لكن قال الحنابلة إذا أدّاها بخطه قُبلت [٧٥].

وعند المالكية ومقابل الأصح عن الشافعية تقبل شهادته[٧٦].

١٠- التيقظ:

اشترط المالكية والشافعية أَنَّه يشترط في شاهدي النكاح التيقظ والضبط، فلا ينعقد النكاح عندهم بالمغفل الذي لا يضبط، وينعقد أيضاً بمن يحفظ وينسى عن قريب[٧٧].

١١- معرفة لسان العاقدين:

ذهب الشافعية إلى أَنَّه يشترط في شاهدي النكاح معرفة لسان العاقدين، فلا يكفي إخبار ثقة بمعنى قول العاقدين[٧٨].

١٢- أنْ لا يكون الشاهدان ابني الزوجين:

نص الحنابلة في المذهب عندهم على أَنَّه يشترط في كل من شاهدي النكاح أنْ لا يكون ابن أحد الزوجين، فلا ينعقد النكاح عندهم بشهادة ابني الزوجين ولا بشهادة بن أحدهما[٧٩].

وهذا ما يؤخذ من عموم قول الحنفية والمالكية أَنَّه لا تقبل شهادة الوالد لولده ولا الولد لوالده[٨٠].

وفي المسألة عند الشافعية أوجه أصحها الانعقاد[٨١].

المبحث الثاني: الإيجاب والقبول من قبل العاقدين

أجمع العلماء على أَنَّ النكاح ينعقد بلفظ التزويج، أو الإنكاح والإجابة عليهما لأَنَّهما لفظان ورد بهما القرآن الكريم.

واختلفوا في انعقاد النكاح بغير ذلك من الألفاظ على قولين:

القول الأول:

النكاح لا ينعقد بغير الصيغتين السابقتين.

روي ذلك عن سعيد بن المسيب، والزهري، وعطاء وربيعة.

وإليه ذهب الشافعي[٨٢] وأحمد[٨٣].

والحجة لهم:

قوله تعالى:چڭڭۇۇۆۆۈۈۇٴۋۋووۅۅۉې چ(٨٤).

وجه الدلالة:

إِنَّ الهبة تمتاز بشيئين:

أحدهما: لفظها.

والثاني: مدلولها، وهو سقوط البدل، والمراد به هنا: المهر.

وقد جعل الشارع ذلك من خصائص الرسول ﷺ(٨٥).

القول الثاني:

يصحّ عقد النكاح بكل لفظ يدل على التأبيد: كالهبة، والتمليك.

وهو مذهب الحنفية(٨٦)، والمالكية(٨٧).

قال الحنفية إِنَّه كما ينعقد النكاح باللفظ الصريح وهو الإنكاح والتزويج ينعقد بألفاظ الكتابة، وقسموا هذه الألفاظ إلى أربعة أقسام:

أ- القسم الأول لا خلاف في الانعقاد به في المذهب، بل لا خلاف من خارج المذهب، وهو ما سوى لفظي النكاح والتزويج، من لفظة الهبة والصدقة والتمليك والجعل، نحو جعلت بنتي لك بألف، لأَنَّ التمليك سبب لملك المتعة في محلها بواسطة ملك الرقبة وهو الثابت بالنكاح، والسببية طريق المجاز.

ب- القسم الثاني وفيه خلاف في المذهب، والصحيح الانعقاد به، وهو لفظ البيع، نحو بعت نفسي منك أو ابنتي أو اشتريتك بكذا، قالت: نعم، ينعقد، والانعقاد بلفظ البيع هو الصحيح لوجود طريق المجاز.

ج- القسم الثالث ما فيه خلاف، والصحيح عدم الانعقاد به، وذلك لفظ الإجارة فلا ينعقد النكاح بلفظ الإجارة في الصحيح، لأَنَّ الإجارة لا تنعقد إلاّ مؤقتة، ويشترط في النكاح عدم التوقيت، فتضادا فلا يستعار أحدهما للآخر.

د- القسم الرابع وهو ما لا خلاف في عدم الانعقاد به، وهو لفظ الإباحة والإحلال والإعارة والرهن والتمتع، وذلك لعدم تمليك المتعة في كل منها، أي أَنَّ كل لفظ من هذه الألفاظ ليس بسبب لملك المتعة (٨٨).

وقسم المالكية الألفاظ بالنسبة للنكاح بما في ذلك لفظي الإنكاح والتزويج إلى أربعة أقسام:

أ- الأول ما ينعقد به النكاح مطلقاً، سواء سمي صداقاً أو لا، وهو أنكحت وزوجت.

ب- الثاني ما ينعقد بعضه النكاح إنْ سمي صداقاً وإلاّ فلا، وهو لفظ وهبت، وهبت لك ابنتي بكذا، فإن لم يسمّ صداقاً لم ينعقد.

ج- الثالث ما فيه التردد بين انعقاد النكاح به وعدم انعقاده، وهو كل لفظ يقتضي البقاء مدة الحياة مثل بعت، وملكت وأحللت، وأعطيت ومنحت، فقيل ينعقد به النكاح إنْ سمي صداقاً، وهو قول ابن القصار وعبد الوهاب في الإشراق والباجي وابن العربي في أحكامه.

د- الرابع ما لا ينعقد به اتفاقاً مطلقاً، وهو كل لفظ لا يقتضي البقاء مدة الحياة كالحبس والإجارة والعارية [٨٩].

خاتمة بأهم النتائج

بعد هذه الجولة في ثنايا المسائل والمباحث الفقهية المتعلقة بعقد النكاح وشروط الولاية والشهود وما يترتب على العقد من حقوق والتزامات أوجز أهم ما توصلت إليه في هذا المبحث:

١-وضعت الشريعة الإسلامية السمحاء قواعد وضوابط في عقد النكاح يجب الالتزام بها واحترامها صيانة لحقوق الزوجية.

٢- لا خلاف بين الفقهاء في أَنَّ ولي المرأة هو الذي يتولى عقد النكاح لكنهم اختلفوا في تولي المرأة للعقد لتزويج نفسها إذا كانت بالغة عاقلة حرة.

٣-اشترط الفقهاء جملة شروط لصحة الولاية في عقد النكاح اتفقوا على بعضها واختلفوا في البعض الآخر.

٤-لا خلاف بين الفقهاء في وجود الشهود في العقد لكنهم اختلفوا في كون الإشهاد على النكاح ركناً أو شرطاً أو واجباً.

٥-النكاح ينعقد بلفظ التزويج أو الإنكاح والإجابة عليهما لأنهما لفظان ورد بهما القرآن الكريم، واختلفوا فيما سواهما.

٦-يستنتج من كل ما تقدم أَنَّ الشارع الكريم وضع يده على كل صغيرة وكبيرة في ما يتعلق بصيانة الحياة الزوجية وأحكام عقود النكاح للمحافظة على هذه العلاقة المقدسة

واحترام حقوق الزوجين وعدم التفريط بها وصولاً إلى تكوين الأسرة المسلمة الصحيحة المعافاة وانتهاء بتكوين المجتمع المسلم الذي يصبو إليه جميع المسلمين والله تعالى الهادي إلى سواء السبيل.

الهوامش

(١) يُنظَرُ: مَعَالم السُنَن شَرحُ سُنن أبي داود، لمحمد بن محمد بن إبراهيم السبتي الخطابي (ت٣٨٨هـ)، طبع بهامش سُنن أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، (ت٢٧٥هـ)، ط١، حمص، ١٩٦٩م، وطبع في المطبعة العلمية بحلب بإشراف محمد راغب الطباخ، ط١، ١٣٥٢هـ/١٩٤٣م. وطبع في مطبعة السنة المحمدية، تحقيق: محمد حامد الفقي، وأحمد محمد شاكر، مصر، ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م: ٢٠٠/٣، الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير، للقاضي شرف الدين الحسين بن أحمد بن الحسين السياغي الحيمي الصنعاني، (ت١٢٢١هـ)، ط٢، الناشر: مكتبة المؤيد. أشرفت على تصحيحه وطبعة: مكتبة دار البيان، دمشق، ١٩٦٨م: ٢٦/٤.

(٢) ينظر: الأم، لأبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي (ت٢٠٤هـ)، دار المعرفة، ط٢، ١٣٩٣هـ: ١١/٥، المُهذب في فقه الإمام الشافعي، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي (ت٤٧٦هـ)، وبهامشه النَظم المُستعذب في شرح غريب المُهذّب لمحمد بن أحمد بن بطّال الركبي اليمني (ت٦٣٣هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، بلا تاريخ: ٣٦/٢، الحاوي الكبير، لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي (ت٤٥٠هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت/ لبنان، ١٩٩٨م: ٦٦/١١، مغني المحتاج: ١٤٧/٣.

(٣) ينظر: المغني لابن قدامة: ٥/٧، زاد المعاد في هدي خير العباد لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي المعروف بـ(ابن قيم الجوزية) (ت٧٥١هـ)، تحقيق: شُعيب الأرنؤوط، وعبد القادر الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة– مكتبة المنار الإسلامية، بيروت/الكويت، ط١٤، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٦م: ٤٥٣.

(٤) ينظر: المحلّى، لأبي محمد علي بن أحمد سعيد بن حزم الظاهري الأندلسي،(ت٤٥٦هـ)، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، بلا تاريخ: ٤٥١/٩.

(٥) ينظر: المنتقى شرح الموطأ، لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي (ت٤٧٤هـ)، دار الكتاب الإسلامي، السعودية، بلا تاريخ: ٢٧٠/٣، الجامع لأحكام القرآن والمُبيّن لما تضمّنه من السنّة وآي الفرقان، لأبي عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي القرطبي (ت٦٧١هـ)، تحقيق: أحمد عبد العليم البردوني، دار الشعب، ط٢، القاهرة، ١٣٧٢هـ: ٧/٣، الشرح الكبير، لأبي البركات أحمد بن محمد بن أحمد الدردير العدوي المالكي (ت١٢٠١هـ)، تحقيق: محمد عليش، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، بلا تاريخ: ٢٨٥/١.

(٦) ينظر: الهداية شرح بداية المبتدي، لأبي الحسين برهان الدين علي بن أبي بكر بن عبد الجليل المرغيناني الفرغاني (ت٥٩٣هـ)، المكتبة الإسلامية، بيروت، بلا تاريخ، ٢١٣/١.

(٧) سورة النور: ٢٣.

(٨) ينظر: نيل الأوطار: ١٠٢/٦.

(٩) سورة البقرة: ٢٣٢.

(١٠) فتح الباري: ١٤٨/٩.

(١١) أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، للدكتور محمد سعيد الخن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣، ١٩٨٢م: ٥٧٣.

(١٢) سنن الترمذي: ٤٠٧/٣ رقم (١١٠١) قال الترمذي: حديث حسن.

(١٣) سنن أبي داود: ٢٢٩/٢ رقم (٢٠٨٣)، صحيح ابن حبان: ٣٨٤/٩ رقم (٤٠٧٤).

(١٤) اثر الاختلاف: ٥٧٣.

(١٥) المصنف: لأبي بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني،(ت٢١١هـ)، تحقيق: تخريج وتعليق:حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، ط٢، بيروت، ١٤٠٣هـ: ١٩٥/٦، ١٩٦، مصنف بن أبي شيبة: ١٣٣/٤.

(16) نصب الراية لأحاديث الهداية، لأبي محمد جمال الدين بن عبد الله بن يوسف الحنفي الزيلعي (ت762هـ)، تحقيق: محمد يوسف البنوري، دار الحديث، ط1، مصر، 1357هـ: 182/3.

(17) سورة البقرة: 232.

(18) صحيح مسلم بهامش النووي: 205/9.

(19) نصب الراية لأحاديث الهداية، لأبي محمد جمال الدين بن عبد الله بن يوسف الحنفي الزيلعي (ت762هـ)، تحقيق: محمد يوسف البنوري، دار الحديث، ط1، مصر، 1357هـ: 182/3.

(20) الاختيار: 128/3، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لأبي محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي بن الإمام محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الملقب بابن رشد الحفيد (ت595هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، بلا تاريخ: 11/2، حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء، لمحمد بن أحمد الشاشي القفال (ت507هـ)، تحقيق: د. ياسين أحمد إبراهيم درادكة، ط1، مؤسسة الرسالة، ببيروت، ودار الأرقم بعمان، 1400هـ: 324/6.

(21) ينظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، لأبي يكر علاء الدين يـن مسعود أحمد الكاساني أو الكاشاني (ت587هـ)، وهو شرح تحفة الفقهاء للسمرقندي (ت539هـ)، دار الكتاب العربي، ط2، بيروت، 1982م: 237/2، الشرح الصغير: 369/2، مغني المحتاج: 154/3، كشاف القناع: 53/5.

(22) الإنصاف للمرداوي: 72/8-73.

(23) شرح فتح القدير: 180/3-181.

(24) ينظر: بدائع الصنائع: 237/2، الشرح الصغير: 369/2، مغني المحتاج: 154/3، الإنصاف للمرداوي: 72/8، مطالب أولي النهى: 64/5.

(25) ينظر: مغني المحتاج: 154/3.

(26) ينظر: الإنصاف للمرداوي: 72/8، مطالب أولي النهى: 64/5.

(27) سورة النساء: 141.

(٢٨) سنن أبي داود: ٢/٣٢٨-٣٢٩، والحديث حسن الإسناد. ينظر: خلاصة البدر المنير: ١٣٥/٢.

(٢٩) صحيح البخاري بشرح فتح الباري: ٥٠/١٢.

(٣٠) سنن الدار قنطي: ٢٥٢/٣، وحسن ابن حجر إسناده. فتح الباري: ٢٢٠/٣.

(٣١) بدائع الصنائع: ٢٣٩/٢، شرح فتح القدير: ١٨٠/٣،حاشية ابن عابدين: ٣١٢/٢.

(٣٢) عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، لجلال الدين ابن شاس (ت٦١٦هـ)، تحقيق: محمد أبو الأجفان وعبد الله منصور، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ: ٢٤/٢، الشرح الصغير: ٣٦٩/٢.

(٣٣) مغني المحتاج: ١٥٥/٣.

(٣٤) الإنصاف للمرداوي: ٧٣/٨.

(٣٥) المصادر السابقة.

(٣٦) مغني المحتاج: ١٥٥/٣.

(٣٧) الإنصاف للمرداوي: ٧٣/٨.

(٣٨) عقد الجواهر الثمينة: ٢٤/٢، الشرح الصغير: ٣٦٩/٢.

(٣٩) المعجم الأوسط، لأبي القاسم،ورواه الامام الشافعي بمسنده بسند صحيح كما نقله عنه صاحب كتاب مغني المحتاج ج٣ /ص١٥٥

(٤٠) ينظر: المبحث الأول.

(٤١) بدائع الصنائع: ١٧١/٧.

(٤٢) الشرح الصغير: ٣٦٩/٢-٣٧٠.

(٤٣) مغني المحتاج: ١٥٤/٣.

(٤٤) مغني المحتاج: ١٥٤/٣.

(٤٥) تقدّم تخريجه، في الصفحة السابقة.

(٤٦) الإنصاف للمرداوي: ٧٥/٨.

(٤٧) المصادر السابقة.

(٤٨) المنثور في القواعد، لأبي عبد الله محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي (ت٧٩٤هـ)، تحقيق: تيسير فائق أحمد محمود، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية

- الكويت، ط٢، ١٤٠٥هـ: ١٨٨/١، الأشباه والنظائر، لعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي(ت٩١١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ: ٢٠٣.

(٤٩) الشرح الصغير: ٢/٣٧٠-٣٧١.

(٥٠) سنن ابن ماجه: ٦٥٩/١، وقال ابن حجر: رجاله ثقات. فتح الباري: ١٦١/٥.

(٥١) حاشية ابن عابدين: ٨٧/٥.

(٥٢) المصدر نفسه.

(٥٣) صحيح ابن حبان: ٣٨٦/٩ رقم (٤٠٧٥).

(٥٤) ينظر: بدائع الصنائع: ٢٥٣/٢، مغني المحتاج: ١٤٤/٣، مطالب أولي النهى: ٨١/٥.

(٥٥) ينظر: المغني لابن قدامة: ٤٥١/٦، الإنصاف للمرداوي: ١٠٢/٨.

(٥٦) ينظر: الشرح الكبير: ٢١٦/٢، الشرح الصغير: ٣٣٩/٢.

(٥٧) ينظر: المصدران السابقان.

(٥٨) سورة النساء: ١٤١.

(٥٩) ينظر: بدائع الصنائع: ٢٥٣/٢، حاشية الدسوقي: ١٦٥/٤، مغني المحتاج: ١٤٤/٣، مطالب أولي النهى: ٨١/٥.

(٦٠) سورة البقرة/ ٢٨٢.

(٦١) ينظر: بدائع الصنائع: ٢٥٣/٢، حاشية الدسوقي: ١٦٥/٤، روضة الطالبين: ٤٥/٧ مغني المحتاج: ٤٢٧/٣، مطالب أولي النهى: ٨١/٥.

(٦٢) تقدم تخريجه.

(٦٣) ينظر: الشرح الكبير: ٢١٦/٢، مغني المحتاج: ١٤٤/٣، كشّاف القناع: ٦٥/٥، الإنصاف للمرداوي: ١٠٣/٨.

(٦٤) ينظر: مغني المحتاج: ١٤٤/٣، كشّاف القناع: ٦٥/٥، الإنصاف للمرداوي: ١٠٣/٨.

(٦٥) ينظر: بدائع الصنائع: ٢٥٥/٢، كشّاف القناع: ٦٥/٥، الإنصاف للمرداوي: ١٠٣/٨.

(٦٦) تقدم تخريجه.

(٦٧) ينظر: بدائع الصنائع: ٢٥٣/٢،عقد الجواهر: ١٣٧/٣، حاشية الدسوقي: ١٦٥/٤،مغني المحتاج: ١٤٤/٣،مطالب أولي النهى: ٨١/٥.

(٦٨) ينظر: بدائع الصنائع: ٢/٢٥٣،عقد الجواهر: ٣/١٥٣، حاشية الدسوقي: ٤/١٦٥، مغني المحتاج: ٣/١٤٤.

(٦٩) ينظر: مطالب أولي النهى: ٥/٨٢.

(٧٠) ينظر: الشرح الكبير: ٢/٢١٦، مُغني المحتاج: ٣/١٤٤، المُغني لابن قدامة: ٦/٤٥٢، الإنصاف للمرداوي: ٨/١٠٢.

(٧١) ينظر: بدائع الصنائع: ٢/٢٥٥، المُغني لابن قدامة: ٦/٤٥٢، الإنصاف للمرداوي: ٨/١٠٢، كشّاف القناع: ٥/٦٥.

(٧٢) ينظر: بدائع الصنائع: ٢/٢٥٥، حاشية الدسوقي: ٤/١٦٧، مُغني المحتاج: ٣/١٤٤، نهاية المحتاج: ٦/٢١٤، مطالب أولي النهى: ٥/٨١.

(٧٣) ينظر: بدائع الصنائع: ٢/٢٥٥، حاشية الدسوقي: ٤/١٦٧، مُغني المحتاج: ٣/١٤٤، كشّاف القناع: ٥/٦٦.

(٧٤) ينظر: مُغني المحتاج: ٣/١٤٤.

(٧٥) ينظر: بدائع الصنائع: ٢/٢٥٥، مُغني المحتاج: ٣/١٤٤، كشّاف القناع: ٥/٦٦.

(٧٦) ينظر: حاشية الدسوقي: ٤/١٦٧، مُغني المحتاج: ٣/١٤٤.

(٧٧) ينظر: حاشية الدسوقي: ٤/١٦٧، روضة الطالبين: ٧/٤٥، نهاية المحتاج:٣/٢١٤.

(٧٨) ينظر: روضة الطالبين: ٧/٤٥، نهاية المحتاج: ٣/٢١٤، مغني المحتاج: ٣/١٤٤.

(٧٩) الإنصاف للمرداوي: ٨/١٠٥.

(٨٠) ينظر: روضة القضاة وطريق النجاة، لأبي القاسم علي بن محمد بن أحمد الرحبي السمناني (ت٤٩٩هـ)، تحقيق: الدكتور: صلاح الدين الناهي، بغداد، ط١،١٩٧٠-١٩٧٤م: ١/٢٥٦، عقد الجواهر: ٣/١٤٢.

(٨١) ينظر: روضة الطالبين: ٧/٤٥، مغني المحتاج: ٣/١٤٤، نهاية المحتاج: ٣/٢١٤.

(٨٢) ينظر: مغني المحتاج: ٣/١٤٠.

(٨٣) ينظر: المغني لابن قُدامة: ٧/٤٢٩.

(٨٤) سورة الأحزاب: من الآية ٥٠.

(٨٥) ينظر: المغني لابن قُدامة: ٧/٤٢٩.

(٨٦) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، لأبي عمر فخر الدين عثمان بن علي بن محجن الويلعي الحنفي،(ت٧٤٣هـ) دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، بلا تاريخ: ٩٦/٢.

(٨٧) أوجز المسالك إلى موطأ الإمام مالك، لمحمد زكريا الكاندهلوي (ت١٣٩٠هـ)، دار الفكر، بيروت/ لبنان، ١٤٩١هـ / ١٩٨٩م: ٢٨٦/٩.

(٨٨) تبيين الحقائق: ٩٦/٢-٩٨، شرح فتح القدير: ١٠٧/٣-١٠٨، الاختيار: ٨٣/٣، الدر المختار وحاشية ابن عابدين: ٢٦٩/٢-٢٧٠.

(٨٩) حاشية الدسوقي: ٢٢١/٢.

المصادر والمراجع

١- أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، للدكتور مصطفى سعيد الخن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣، ١٩٨٢م.

٢- الأشباه والنظائر، لعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي،(ت٩١١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ.

٣- الأم، لأبي عبد الله محمد بن أدريس الشافعي،(ت٢٠٤هـ)، دار المعرفة، ط٢، بيروت، ١٣٩٣هـ.

٤- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل، لأبي الحسن علاء الدين علي بن سليمان المرداوي، (ت٨٨٥هـ)، وهو شرح كتاب (المقنع)، لموفق الدين عبد الله بن أحمد بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي،(ت٦٢٠هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلا تاريخ.

٥- أوجز المسالك إلى موطأ الإمام مالك، لمحمد زكريا الكاندهلوي،(ت١٣٩٠هـ)، دار الفكر، بيروت/ لبنان، ١٤١٩هـ /١٩٨٩م.

٦- الاختيار شرح المختار، المسمى (الاختيار لتعليل المختار)، لعبد الله بن محمود بن مَودود الموصلي الحنفيّ،(ت٦٨٣هـ)، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٣٧٠هـ.

٧- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، لأبي بكر علاء الدين بن مسعود أحمد الكاساني أو الكاشاني، (ت٥٨٧هـ)، وهو شرح تحفة الفقهاء للسمرقندي، (ت٥٣٩هـ)، دار الكتاب العربي، ط٣، بيروت، ١٩٨٢م.
٨- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي بن الإمام محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الملقب بابن رشد الحفيد،(ت٥٩٥هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، بلا تاريخ.
٩- البهجة في شرح التحفة، لأبي الحسن علي بن عبد السلام التّسولي الفاسي (ت١٢٥٨هـ)، الناشر المكتبة التجارية الكبرى بمصر، توزيع: دار الفكر للطباعة والنشر – بيروت، ومطبعة مصطفى محمد – مصر، ط١، ١٣٧هـ.
١٠- تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، لأبي عمر فخر الدين عثمان بن علي بن ---- الزيلعي الحنفي،(ت٧٤٣هـ)، دار المعرفة للطباعة والنشر، بلا تاريخ: ٢/٩٦.
١١- تحفة الفقهاء، لمحمد بن أحمد ابن أبي أحمد السمرقندي،(ت٥٣٩هـ)، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ.
١٢- الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السُنّة وآي الفرقان، لأبي عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج الأنصاري الخزرجي القرطبي،(ت٦٧١هـ)، تحقيق: أحمد عبد العليم البردوني، دار الشعب، ط٢، القاهرة، ١٣٧٢هـ.
١٣- الجوهر النقيّ، لعلاء الدين علي بن عثمان المارديني الحنفي الشهير بابن التركماني (ت٧٤٥هـ)، (مطبوع بهامش سنن البيهقي الكبرى)، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م.
١٤- الجوهرة النيّرة شرح مختصر القدوري، لأبي بكر بن علي بن محمد الحدادي العبادي (ت٨٠٠هـ)، المطبعة الخيرية، بلا تاريخ.
١٥- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، لمحمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي (ت١٢٣٠هـ)، تحقيق: محمد عليش، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، بلا تاريخ.

١٦- حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار المعروفة بـ(حاشية ابن عابدين)، للسيد محمد أمين عابدين بن السيد عمر عابدين بم عبد العزيز الدمشقي الحنفي (ت١٢٥٢هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر، ط٢، بيروت، ١٣٨٦هـ.
١٧- الحاوي الكبير، لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي (ت٤٥٠هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت/ لبنان، ١٩٩٨م.
١٨- حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء، لمحمد بن أحمد الشاشي القفال،(ت٥٠٧هـ)، تحقيق: ياسين أحمد إبراهيم درادكة، ط١، مؤسسة الرسالة ببيروت، ودار الأرقم بعمان، ١٤٠٠م.
١٩- خلاصة البدر المنير في تخريج كتاب الشرح الكبير للرافعي، لعمر بن علي بن الملقن الأنصاري (ت٨٠٤هـ)، تحقيق: حمدي عبد المجيد إسماعيل السلفي، مكتبة الرشد، ط٢، الرياض، ١٤١٠هـ.
٢٠- الدر المختار، لمحمد بن علي الملقب علاء الدين الحصبكي الدمشقي، (ت١٠٨٨هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر، ط٢، بيروت، ١٣٨٦هـ.
٢١- روضة الطالبين وعمدة المفتين، لأبي زكريا محي الدين بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، إشراف زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
٢٢- روضة القضاة وطريق النجاة، لأبي القاسم علي بن محمد بن أحمد الرحبي السمناني (ت٤٩٩هـ)، تحقيق: الدكتور صلاح الدين الناهي، بغداد، ط١، ١٩٧٠-١٩٧٤م.
٢٣- سنن أبي داود، لأبي سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي،(ت٢٧٥هـ) تحقيق: محمد محي الدين عبد المجيد، دار الفكر للطباعة والنشر، بلا تاريخ.
٢٤- سنن البيهقي الكبرى، لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي (ت٤٥٨هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م.
٢٥- سنن الترمذي، لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي السلمي (ت٢٧٩هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلا تاريخ.

٢٦- سنن الدار قطني، لأبي الحسن علي بن عمر الدارقطني البغدادي (ت٣٨٥هـ)، وبذيله التعليق المغني على الدارقطني، للعلامة أبي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، تصحيح: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، دار المعرفة، ١٣٦ هـ / ١٩٦٦م.

٢٧- شرح الجلال المحلّي على منهاج الطالبين، لمحي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي، (ت٦٧٦هـ)، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، مصر، ١٣١٧هـ.

٢٨- شرح الخرشي، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله بن علي، (ت١٠١١هـ) على مختصر سيدي خليل بن إسحاق الجندي المالكي،(ت٧٧٦هـ)، ومعه: حاشية علي بن أحمد الصعيدي العدوي المالكي،(ت١١٨٩هـ)، على شرح الخرشي، أتمها سنة ١١٨٣هـ، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، ط٢، ١٣١٧هـ.

٢٩- الشرح الصغير على أقرب المسالك لمذهب ابن مالك، والشرح الصغير وأقرب المسالك كلاهما من تأليف أبي البركات أحمد بن محمد بن أحمد الدردير العدوي المالكي (ت١٢٠١هـ)، ومعه بُلغةُ السالك لأقرب المسالك، لأحمد بن محمد الصاوي المالكي الخلوتي (ت١٢٤١هـ)، خرّج أحاديثه وفهرسه وقرر عليه بالمقارنة بالقانون الحديث الدكتور مصطفى كمال وصفي، مطبعة دار المعارف، ط١، مصر، ١٩٧٢/ ١٩٧٤م.

٣٠- شرح العناية شرح الهداية، للإمام أكمل الدين محمد بن محمود البابرتي (ت٧٨٦هـ) مطبوع على هامش الهداية، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، سنة ١٣٥٦هـ.

٣١- الشرح الكبير، لأبي البركات أحمد بن محمد بن أحمد الدردير العدوي المالكي، (ت١٢٠١هـ)، تحقيق: محمد عليش، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، بلا تاريخ.

٣٢- شرح سنن ابن ماجه، لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي،(ت٩١١هـ)، قديمي كتب خانه، كراتشي، (د.ت).

٣٣- شرح معاني الآثار، لأبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الطحاوي الحنفي (ت٣٢١هـ)، الجزء الأول، تحقيق: محمد سيد جاد الحق،

والأجزاء ٢-٤ تحقيق: محمد زهدي النجار، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٩هـ.
٣٤- صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، لأبي حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي، (ت٣٥٤هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط٢، بيروت، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م.
٣٥- صحيح البخاري، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي (ت٢٥٦هـ)، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، ودار اليمامة، ط٣، بيروت، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.
٣٦- صحيح مسلم، لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت٢٦١هـ)
٣٧- طَلِبة الطَّلَبة في الاصطلاحات الفقهية، لنجم الدين بن حفص عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل النسفي السمرقندي (ت٥٣٧هـ)، تحقيق: خليل الميس، ط١، دار القلم، بيروت، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.
٣٨- عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، لجلال الدين ابن شاس (ت٦١٦هـ)، تحقيق: د. محمد أبو الأجفان وعبد الله منصور، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.
٣٩- عمدة القارئ شرح صحيح البخاري، لبدر الدين محمد بن أحمد بن موسى بن أحمد بن الحسين العيني الحنفي (ت٨٥٥هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٢هـ /٢٠٠٢م.
٤٠- الفتاوى الهندية، للشيخ نظام الدين وجماعة من علماء الهند الأعلام المكتب الإسلامي، محمد أزدبير، ديار بكر، ط٣، تركيا، ١٣٩٣هـ.
٤١- فتح الباري شرح صحيح البخاري، لأبي الفرج زين الدين عبد الرحمن بن أحمد الشهير بابن رجب الحنبلي (ت٧٩٥هـ)، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، بلا تاريخ.
٤٢- قليوبي وعميرة، يشتمل على: حاشية شهاب الدين القليوبي أحمد بن أحمد بن سلامة الشافعي المصري، (ت١٠٦٩هـ) وحاشية عميرة، شهاب الدين أحمد البرلسي الشافعي الملقب بعميرة (ت٩٥٧هـ)، دار إحياء الكتب العربية، بلا تاريخ.

٤٣- القوانين الفقهية (قوانين الأحكام الشرعية ومسائل الفروع الفقهية) لمحمد بن أحمد بن جُزَيء الغرناطي المالكي الكلبي (ت٧٤١هـ) دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٦٨م.

٤٤- كشاف القناع على متن الإقناع، لمنصور يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن أحمد بن علي بن إدريس البُهوتي الحنبلي (ت١٠٥١هـ)، والإقناع لأبي النجا شرف الدين موسى بن أحمد بن سالم بن عيسى الحجّاوي المقدسي (ت٩٦٨هـ)، تحقيق: الشيخ هلال مصيلحي مصطفى هلال، دار الفكر للطباعة والنشر، ط١، بيروت، ١٤٠٢هـ.

٤٥- الكفاية على الهداية، لجلال الدين الخوارزمي الكرلاني الكرماني (ت٧٦٧هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلا تاريخ.

٤٦- لسان العرب، لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري (ت٧١١هـ)، دار صادر، ط١، بيروت/ لبنان، ١٩٦٨م.

٤٧- مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، لعبد الرحمن بن شيخ محمد بن سليمان داماد المدعو بشيخ زاده (ت١٠٧٨هـ)، الطبعة العثمانية، ١٣٢٧هـ.

٤٨- المجموع شرح المهذب، لأبي زكريا محي الدين بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، تحقيق: محمود مطرحي، دار الفكر للطباعة والنشر، ط١، بيروت، ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م.

٤٩- المحلى، لأبي محمد علي بن أحمد سعيد بن حزم الظاهري الأندلسي (ت٤٥٦هـ)، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، دار الأفق الجديد، بيروت، بلا تاريخ.

٥٠- مختار الصحاح، لمحمد بن أبي بكر عبد القادر الرازي، (توفي بعد ٦٦٦ هـ)، تحقيق: محمود خاطر، ط١، بيروت /مكتبة لبنان ناشرون، ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م.

٥١- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، لأحمد بن محمد بن علي الفيومي المقرئ،(ت٧٧٠هـ)، تصحيح: مصطفى السقا، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط١، مصر، ١٣٢٢هـ.

٥٢- المصنف، لأبي بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت٢١١هـ)، تحقيق: تخريج وتعليق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، ط٢، بيروت، ١٤٠٣هـ.

٥٣- مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، لمصطفى بن سعد بن عبده السيوطي الرحيباني الدمشقي (ت١٢٤٣هـ) منشورات المكتب الإسلامي، دمشق، ط١، ١٩٦١م.

٥٤- معالم السنن شرح سنن أبي داود، لمحمد بن محمد بن إبراهيم البستي الخطابي (ت٣٨٨هـ)، طبع بهامش سنن أبي داود سليمان ابن الأشعث السجستاني (ت٢٧٥هـ)، ط١، حمص، ١٩٦٩م، وطبع في المطبعة العلمية بحلب بإشراف محمد راغب الطباخ، ط١، ١٣٥٢هـ، ١٩٤٣م، وطبع في مطبعة السنّة المحمدية، تحقيق: محمد حامد الفقي، وأحمد محمد شاكر، مصر، ١٣٦٩هـ /١٩٥٠م.

٥٥- المعجم الأوسط، لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت٣٦٠هـ)، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، وعبد المحسن بن إبراهيم بن الحسين، دار الحرمين، ط١، القاهرة، ١٤١٥هـ.

٥٦- المغني، لموفق الدين عبد الله بن أحمد بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٢م.

٥٧- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، لشمس الدين محمد بن أحمد الشربيني القاهري الشافعي الخطيب (ت٩٧٧هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، بلا تاريخ.

٥٨- المنثور في القواعد، لأبي عبد الله محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، (ت٧٩٤هـ)، تحقيق: تيسير فائق أحمد محمود، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويت، ط ١، ١٤٠٥هـ.

٥٩- المهذب في فقه الإمام الشافعي، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي، (ت٤٧٦هـ)، وبهامشه: النظْم المستعذب في شرح غريب المهذّب، لمحمد بن أحمد بن بطّال الركبي اليمني (ت٦٣٣هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، بلا تاريخ.

٦٠- مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، لأبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن المغربي الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب، (ت٩٥٤هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، ١٣٩٨هـ.

٦١- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، لأبي عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز التركماني الذهبي (ت٧٤٨هـ)، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض،، والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٩٩٥م.

٦٢- نصب الراية لأحاديث الهداية، لأبي محمد جمال الدين بن عبد الله ابن يوسف الحنفي الزيلعي (ت٧٦٢هـ)، تحقيق: محمد يوسف البنوري، دار الحديث، ط١، مصر، ١٣٥٧هـ.

٦٣- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، لشمس الدين محمد بن أبي العباس شهاب الدين أحمد بن حمزة الرملي المتوفى المصري الأنصاري الشهير بالشافعي الصغير (ت١٠٠٤هـ)، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٩٣٨هـ.

٦٤- نوادر الأصول في أحاديث الرسول، لأبي عبد الله محمد بن علي ابن الحسين الحكيم الترمذي، (من علماء القرن الثالث الهجري)، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، ط١، بيروت / ١٩٩٢م.

٦٥- نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيّد الأخيار، لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني، (ت١٢٥٠هـ)، مكتبة دار الجيل، ط١، بيروت، ١٩٧٣م.

٦٦- الهداية شرح بداية المبتدئ، لأبي الحسين برهان الدين علي بن أبي بكر بن عبد الجليل المرغيناني الفرعاني (ت٥٩٣هـ)، المكتبة الإسلامية، بيروت، بلا تاريخ.

الذهب في بعض أحكامه

د.عزيز إسماعيل محمد العزي
كلية أصول الدين/ تخصص اقتصاد إسلامي

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين سيدنا محمدٍ المبعوث رحمةً للعالمين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

فالذهبُ معدن نفيس استهوى الإنسان منذ القدم بحبه وإيثاره، والافتخار بتملكه والتزين به، ويتميز عن المعادن الأخرى بميزات طبيعية تكمن في قدرته على مقاومة عوامل التعرية، وسلامته من التعرض للصدأ.

ولوفور محبته في النفس البشرية، وإيثاره في حب التملك فقد ذكره الله تعالى في عِداد أمور زُين للناس حبُ تملكها، فقال الله تعالى:ﮋﮠﮡﮢﮣﮤﮥﮦﮧﮨﮩﮪﮫﮬﮭﮮﮯﮰﮱﯓﯔﯕ ﯖﯗﯘﯙﯚﮊ[1].

ولما وقرَ في النفس البشرية من إيثارٍ لهذا النوع من المعادن دون غيره عدا الفضة، وكونهما بعد التملك مظنة البخل بهما وإمساكهما، فقد حذر الله تعالى من كنزهما دون إنفاقهما في سبيل الله، حيث قال الله تعالى: ﮋ ﮳ﭺﭻﭼﭽﭾﭿﮀﮁﮂﮃﮄﮅﮆﮇﮈﮉﮊﮋﮌﮍﮎﮏ ﮐﮑﮒﮓﮊ[2].

ولحكمة ربانية تقتضي كبح النفس البشرية عن التجبر والطغيان فقد حرم الله تعالى على الرجال اتخاذهما زينة لهم إلا ما أُستثني، وذكره ﷺ تعليل التحريم بأن فيهما كسراً لقلوب الفقراء، ولما فيهما من الإغراء والتمتع بالتزين بهما، ولأن النساء في وضع يقتضي تمكينهن من أسباب تعلق الرجال بهن، فقد أبيح للنساء اتخاذهما حُلياً لزينتهن أمام أزواجهن، وحرم ذلك على الرجال، كما حرم الله تعالى اتخاذ الأواني المنزلية والتحف الجمالية منهما لما في ذلك من كسرٍ لقلوب الفقراء، حيث يستوي في ذلك الرجال والنساء.

وبناءً على ذلك، فقد قررت مستعيناً بالله العظيم الكريم أن أبحث في بعض أحكام الذهب المعاصرة التي تمس المسلم في تعامله مع الآخرين.

وقد اقتضت خطة البحث أن تتوزع على:

- مقدمة.
- تمهيد.
- المبحث الأول: علة الربا في الذهب.

- المبحث الثاني: الذهب في بعض أحكامه. وفيه أربعة مطالب:
  - المطلب الأول: التفاضل في الذهب لأجل الصنعة.
  - المطلب الثاني: بيع الذهب بالدين أو بالتقسيط.
  - المطلب الثالث: شراء حُلي من الذهب جديد بحُلي قديم.
  - المطلب الرابع: شراء أسهم شركة تتاجر في الذهب.
- خاتمة.

نسأل الله تعالى أن يلهمنا الصواب في بحثنا، إنه نعم المولى ونعم النصير.

تمهيد:

أتجه الفكر الاقتصادي إلى البحث عن الاستعاضة عن السلع التي كانت تشكل الحجم الأكبر في التبادل في حياة الإنسان لإيجاد بديل لهذه السلع للتبادل بما يسهل حمله، وتكبر قيمته، ويكون له من المزايا والصفات الكيمياوية والطبيعية ما يقيه عوامل التلف والتأرجح بين الزيادة والنقصان(٣).

فأهتدى إلى المعادن النفيسة من ذهبٍ وفضة ونحاس، ووجد فيها أسباب التغلب على الصعوبات التي كانت تصاحب السلع كوسائط للتبادل، فساد التعامل بها ردحاً من الزمن على شكل سبائك وقطع غير مسكوكة، إلا أن اختلاف أنواع هذه المعادن وخصوصاً الذهب، أوجد في استعمالها ثغرة كانت ميداناً للتلاعب والفُوضى، فليس كل الناس يعرف المادة الأصلية للذهب وليس كل الناس يعرف المعيار المقبول للتبادل، ثم ان ترك تقدير القطع النقدية وخصوصاً فيما له ندرة عالية كالذهب، وإرجاع ذلك إلى الوزن، أوجد فُرصاً لسرقتها بالتلاعب بوزنها، فضلاً عما في كل صفقة بيع من المشتقات الناتجة عن وزن المقادير المتفق عليها من المعدن الثمين(٤).

وقد كانت نقود الذهب والفضة في أول أمرها هي النقود الرئيسة في البلدان الإسلامية، أما الفلوس فكانت تستخدم إلى جانبها في الخسيس من الأشياء دون النفيس، أي كانت نقوداً مساعدة، ثم صارت هذه الفلوس هي النقود الرئيسة الغالبة(٥).

وصار الفقهاء يتحدثون عن نقود ذهبية أو فضية: خالصة، أو مرجوحة الغش، أو راجحة (مغشوشة)، بحسب تزايد نسبة خلط الذهب أو الفضة بالمعادن الأخرى

الخسيسة، وعندئذٍ لم تعد للنقود قيمة ذاتية، بل صارت قيمته ائتمانية، أي قيمته الاسمية أو النقدية أعلى بكثير من قيمتها الذاتية أو المعدنية.

وقد أختلف الفقهاء في الذهب والفضة لأجل اعتبارهما أساساً للعملة، هل: هما نقوداً بالخلقة أو بالاصطلاح على مذهبين:

فذهب بعض الفقهاء(٦) إلى أن الذهب والفضة هما النقود الشرعية، ولا نقد سواهما واعتبروهما نقوداً بالخلقة.

وذهب آخرون(٧) إلى أن النقود غير مقصورة على الذهب والفضة، بل يمكن أن تكون شيئاً آخر، فالذهب والفضة عند هؤلاء الفقهاء إنما هي نقود بالاصطلاح، لا بالخلقة، قال سيدنا عمر بن الخطاب ﷺ: }**هممت أن أجعل الدراهم من جلود الإبل، فقيل له: إذن لا بعير فأمسك**{(٨).

وبالرجوع إلى كتب الفقه، نجد أن من الفقهاء من يذهب إلى أن التعامل بالذهب والفضة كان على أساس العرف والاصطلاح، ويقول البجيرمي: }إن كلاً من الذهب والفضة لقب أي ليس مشتقاً، واللقب لا مفهوم له{(٩).

ويبين السرخسي المقصود من الدنانير والدراهم فيقول: }.. إنما المقصود المالية، وما وراء ذلك هي والأحجار سواء{(١٠)، والمالية هي القوة الشرائية، وهذا ما أراد به الإمام الغزالي بقوله: }فكذلك النقد لا غرض فيه، وهو وسيلة إلى كل غرض{(١١).

قال شيخ الإسلام أبن تيمية رحمه الله: }الدرهم والدينار فما يعرف له حد طبيعي ولا شرعي، بل مرجعه إلى العادة والاصطلاح، وذلك لأنه في الأصل لا يتعلق المقصود به، بل الغرض أن يكون معياراً لما يتعاملون به، والدراهم والدنانير لا تقصد لنفسها، بل هي وسيلة إلى التعامل بها، ولهذا كانت أثماناً- نقوداً- والوسيلة المحضة التي لا يتعلق بها غرض، لا بمادتها ولا بصورتها- نقوشها- يحصل بها المقصود كيفما كانت{(١٢).

والذي يظهر- والله أعلم- أن الأثمان يتم اعتبارها بالاصطلاح، وأن أي شيء يتعارف عليه الناس، ويتخذونه ثمناً فيلقى قبولاً عاماً فهو ثمن يحمل في نفسه مقومات الثمنية من قبول عام، ومستودع للثروة، ومقياس للقيم.

ولهذا كان أقرب تعريف للنقد وأصوبه بأنه: }أي شيء يلقى قبولاً عاماً كوسيطٍ للتبادل مهما كان ذلك الشيء وعلى أي حال يكون{[١٣].

وقد أشار بعض المحققين من علماء الإسلام إلى هذا، فقد جاء في المدونة الكبرى للإمام مالك- رحمه الله- في كتاب الصرف: }ولو أن الناس أجازوا بينهم الجلود حتى يكون لها سكة وعين لكرهتها أن تباع بالذهب والورق نظرة{[١٤].

وبما ذكرنا نستطيع القول بأن النقد شيء اعتباري، سواء كان ذلك الاعتبار ناتجاً عن حكم سلطاني أو عرف عام، وأن القول بأن الذهب والفضة هما بالخلقة للثمنية قول يفقد مقومات اعتباره من الناحية الشرعية، ومن الناحية التاريخية، وهذا لا يعني عدم التسليم بأنهما أكثر من غيرهما إيغالاً في الثمنية، بل هما موغلان فيهما، ولهذا جاء النص بعموم جريان الربا فيهما، سواء في ذلك تبرهما أو مسكوكهما، إلا ما أخرجته الصنعة منهما كالحُلي، ففي جريان الربا فيه خلاف بين العلماء نذكره في موضعه من هذا البحث إن شاء الله.

وفي العصر الحديث انتقلت النقود الرئيسة من المعدنية إلى النقود الورقية، وكانت هذه النقود الورقية في بداية الأمر نقوداً نائبة عن الذهب والفضة لغرض سهولة الحمل، وحفظ الذهب والفضة من التداول والتآكل والسرقة.

ثم تحولت النقود الورقية إلى نقود وثيقة، أي تحمل تعهداً بتحويلها إلى ذهب، عند الطلب، ثم صارت إلزامية غير قابلة للتحويل إلى ذهب، بالرغم مما ترتب على ذلك من تضخم نقدي[١٥].

واقتصرت النقود الفضية-المخلوطة- على النقود المساعدة القليلة الأهمية لاستعمالها في المحقرات.

وفي البلدان المتقدمة اقتصادياً شاعت نقود الودائع- النقود الكتابية- التي تمثلها الشيكات، وطغت على النقود الورقية التي صارت بدورها- احتياطاً نقدياً- لدى المصارف التجارية، لخلق نقود الودائع[١٦].

وأخذت هذه المصارف تنهض بدور نقدي في خلق النقود الكتابية يفوق الدور الذي كانت تنهض به دُور السك في إصدار النقود المعدنية.

وعلى الصعيد العالمي أنشئت في عام ١٩٦٩م حقوق السحب الخاصة، وهي أيضاً نقود كتابية دولية لا وجود لها في الواقع إلا وجوداً محاسبياً دفترياً، وكل حق من هذه الحقوق عبارة عن سلة- مجموعة- من العُمَل- العملات- الدولية بأوزان نسبية معينة، وفي مقدمتها: الدولار الأمريكي(١٧).

على أن الذهب لا يزال مستخدماً في التغطية النقدية لدى المصارف المركزية في العالم إلى جانب العملات الصعبة، وأذونات الحكومة، وبعض الأوراق المالية التجارية.

ولكن مع تخلي العالم عن قاعدة الذهب تناقصت الأهمية النسبية للغطاء الذهبي، وصار المصرف المركزي يصدر النقود في العديد من البلدان بحسب احتياجات النشاط الاقتصادي دون تقيد بالرصيد الذهبي.

المهم في هذا أن الدور النقدي للذهب والفضة قد تضاءل كثيراً، وغلبت عليهما السلعية لا الثمنية- النقدية-، وليس من السهل أن يعود العالم إلى تنقيد الذهب كما كان(١٨).

المبحث الأول
علة الربا في الذهب

الربا لغة: هو الفضل والزيادة، تقول: ربا الشيء، إذا زاد، وأربى الرجل: دخل في الربا، وأربى على الخمسين: زاد عليها، ومن ذلك قوله تعالى: ﮋﭙﭚﭛﭜﭝﮊ(١٩)، أي: زائدة، وتقول: أربيت: إذا أخذت أكثر مما أعطيت، وسُمي الربا بذلك؛ لأن المرابي يأخذ أكثر مما يعطي(٢٠).

وفي **الاصطلاح:** }هو فضل مال بلا عوض في معاوضة مال بمالٍ{(٢١)، وقيل: }هو عقد على عوض مخصوص غير معلوم التماثل في معيار الشرع حالة العقد، أو مع تأخير في البدلين أو أحدهما{(٢٢).

وقد ثبتت حرمة الربا بالكتاب والسنة والإجماع.

ففي الكتاب: قوله تعالى: ﮋ ﮦﮧﮨﮩﮪﮫﮬﮭﮮﮯﮰﮱﯓﯔﯕﯖﯗﯘﯙﯚﯛﯜﯝﯞﯟﯠﮊ(٢٣).

وفي السنة: ما رواه جابر بن عبد الله ﷺ قال: } لعن رسول الله ﷺ آكل الربا، وموكله، وكاتبه، وشاهديه، وقال: هم سواء{[٢٤].

وعن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: }**أجتنبوا السبع الموبقات، قالوا يا رسول الله وما هنَّ؟ قال:...، وآكل الربا**{[٢٥].

وأما الإجماع: فقد أجمع المسلمون على تحريمه، وأنه من الكبائر، وقيل: أنه كان محرماً في جميع الشرائع وممن حكاه الماوردي[٢٦].

والربا على نوعين:

١-**ربا النسيئة:** والنسيئة في **اللغة:** بمعنى التأخير، تقول: أنسأته الدين: أخرته، وسمي ربا النسيئة بذلك لأن المرابي يؤخر المدين إذا حل دينه في مقابل الزيادة[٢٧].

وفي **الاصطلاح:** هو الزيادة على رأس المال مقابل التأجيل، وذلك كأن يقرض شخص آخر مليون دينار على أن يردَّه بعد سنة مليونين[٢٨].

٢- **ربا الفضل:** الفضل في **اللغة:** يطلق على عدَّة معانٍ منها: الزيادة، إذ المتفضل هو الذي يدَّعي الفضل، والزيادة على أضرابه وأقرانه، ومن ذلك قوله تعالى: ژ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ژ [٢٩]، وسمي ربا الفضل بذلك لوجود الزيادة في التبادل بين الجنس الواحد[٣٠].

وفي **الاصطلاح:** هو عبارة عن بيع نقدين، أو طعامين من جنس واحد، مع زيادة أحد البدلين، وذلك كأن يبيع واحد كيلو من الذهب الأصفر باثنين كيلو من الذهب الأحمر[٣١].

وقد أختلف العلماء في تعليل تحريم الربا في الذهب والفضة، نتيجة اختلاف مفاهيمهم في حكمة تحريمه فيهما، وذلك على أربعة مذاهب:

المذهب الأول:

ذهب الإمام مالك والشافعي والإمام أحمد في رواية إلى أن العلة في تحريم الذهب والفضة هي الثمنية، أي كونهما أثمان (نقود)، لكن هذه العلة قاصرة عليهما، فلا يُلحق بهما غيرهما[٣٢]، وهو اختيار شيخ الإسلام أبن تيمية وتلميذه أبن القيم[٣٣]، وبه قال سعيد بن المسيب[٣٤].

المذهب الثاني:

ذهب الإمام أبو حنيفة والامام أحمد في أشهر الروايات عنه إلى أن العلة في تحريم الذهب والفضة هي: الوزن مع اتحاد الجنس، فألحقوا بهما كل موزون سواء كان مطعوماً أو غير مطعوم، كالحديد والنحاس وغير ذلك، وهو قول النخعي والزهري والثوري وإسحاق بن راهويه[٣٥].

ومما يرد على هذا القول: إن التعليل بالوزن أو بالكيل لجريان الربا في النقدين، تعليل بوصف طردي لا حكمة فيه، والتعليل بالوصف الطردي ممتنع لدى الجمهور على الأصول ومحققيهم.

قال الإمام الآمدي رحمه الله: } وأختلفوا في جواز كون العلة في الأصل بمعنى الأمارة المجردة، والمختار أنه لا بد أن تكون العلة في الأصل بمعنى الباعث، أي مشتملة على حكمة صالحة أن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم، وإلا فلو كانت وصفاً طردياً لا حكمة فيه، بل إمارة مجردة فالتعليل بها في الأصل ممتنع{[٣٦].

وقال الأستاذ علي حسب الله رحمه الله نقلاً عن صاحب شرح التلويح ما نصه: }إن جمهور العلماء على أن الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد، بل لا بد لذلك من معنى يعقل بأن يكون صالحاً لبناء الحكم عليه{[٣٧].

المذهب الثالث:

إن الذهب والفضة مذكوران في الحديث الشريف[٣٨]؛ لأنهما ذهب وفضة لا غير، فلا تعليل عندهم ولا قياس، أي لا يلحق بهما غيرهما، إذ لا علة لأجل أن يتم الإلحاق بموجبها، وهو مذهب الإمام أبن حزم الظاهري وأبن عقيل من الحنابلة رحمهم الله[٣٩].

ومع ذلك فهم فهموا للتحريم حكمة تتفق مع مراعاة الشريعة تحقيق العدل والرحمة والمصلحة بين العباد في الأحكام، وتتفق ما لهذه الشريعة من شمول واستقصاء، فأعتبروا النص على جريان الربا بنوعيه في الذهب والفضة من قبيل التمثيل بهما لما ينتج التعامل به في حال التفاضل أو الأنظار من الفساد والظلم والقسوة بين العباد، فأستخرجوا مناطاً تنضبط به قاعدة ما يجري فيه الربا[٤٠].

المذهب الرابع:

إن الذهب والفضة ذُكرا في الحديث الشريف، لأنهما أثمان، فالعلة هي الثمنية، ولكنها متعدية، فيلحق بهما كل ثمن، كالنقود الورقية في عصرنا اليوم، وهو قول بعض المالكية والإمام النووي من الشافعية وأبن مفلح من الحنابلة[٤١]، وهو مذهب كثير من العلماء المعاصرين[٤٢]، وهو المذهب الراجح والمعتمد في البحث للأسباب الآتية:

١- يقول العلامة أبن القيم رحمه الله في الرد على التعليل لحرمة الذهب والفضة بالوزن: }التعليل بالوزن ليس فيه مناسبة، فهو طرد محض، بخلاف التعليل بالثمنية، فإن الدراهم والدنانير وأثمان المبيعات، والثمن هو المعيار الذي به يعرف تقويم الأموال، فيجب أن يكون محدوداً مضبوطاً لا يرتفع ولا ينخفض، إذ لو كان الثمن يرتفع وينخفض كالسلع لم يكن لنا ثمن نعتبر به المبيعات، بل الجميع سلع، وحاجة الناس إلى ثمن يعتبرون به المبيعات حاجة ضرورية عامة، وذلك لا يمكن إلا بسعر تعرف به القيمة، وذلك لا يكون إلا بثمن تُقوَّم به الأشياء، ويستمر على حالة واحدة، ولا يقوَّم هو بغيره، إذ يصير سلعة يرتفع وينخفض، فتفسد معاملات الناس، ويقع الخلاف، ويقع الضرر{[٤٣].

٢- إن التعليل بالوزن في الذهب والفضة تعليل ضعيف، فالوزن والكيل ليسا إلا وسيلة للتقدير، ويختلفان باختلاف العرف، فهما أمران لا ينضبطان شرعاً، وهو ضعيف أيضاً، لأن من نتيجته امتناع بيع النسيئة وبيع السلم، إذا كان كل من البدلين موزناً، وكان أحدهما ذهباً أو فضة والآخر حديداً أو قطناً، ولكن الحنفية لم يمنعوها[٤٤].

٣- إن النبي ﷺ عندما ذكر الذهب والفضة في أحاديث ربا الفضل[٤٥]، كان ينظر إلى أنهما ذوا فائدة نقدية، أي نقود وأثمان، لأن النقود في عصره كانت قطعاً ذهبية هي الدنانير، وقطعاً فضية هي الدراهم، فالنبي ﷺ كان يعني العملة التي كان يتم تداولها وتبادلها بالوزن، ويؤيد هذا بعض الأحاديث التي ذكر فيها الدينار والدرهم بدل الذهب والفضة[٤٦].

٤- إن التعليل بالوزن للذهب والفضة وصفٌ غير مناسب[٤٧]، لأنه إذا أجتمع وصفان يمكن أن يصلحا علة، وأحدهما مناسب والآخر طردي[٤٨]، كان التعليل بالمناسب أولى، إذ الطردي ملغى ولم يعتبره الشارع، ولا دخل له في الحكم[٤٩]، والوصف الذي يصلح أن يكون علة لا بد من دليل عليه من الشارع[٥٠]، ووصف الثمنية

مناسب، لأنه عُهد من الشارع أعتباره، فالشرع اعتبر الثمنية في كثير من الأحكام كوجوب التقابض في المجلس، وأما الوزن فهو وصف طردي[٥١].

٥- إن التعليل بالثمنية والأموال المثلية فيه توسيع لدائرة الأموال التي يجري فيها ربا الفضل أكثر من غيرها من العلل، وهذا يحقق مقاصد الشريعة في حماية الناس والفقراء من الغبن والاستغلال، والبعد عن الضرر والجهالة، وفيه ترويج التجارة وتسويق السلع[٥٢].

٦- إن مما يضعف علة الوزن في الذهب والفضة تراجع من قال بها في بعض المواطن، إذ أجاز بعض الحنفية إسلام الفلوس في الموزونات، مما يدل على أنهم لحظوا معنى الثمنية فيها[٥٣].

جاء في الفتاوى الهندية: } ولو أسلم الفلوس في الوزني يجوز إلا إذا أسلمها في جنسها{[٥٤]، وجاء في جامع الفصولين: }وغير المثلي مبيع أبداً لأنه يتعين، والكيلي والوزني والعددي المتقارب بين مبيع وثمن، فإن قوبلت بأحد النقدين فهي مبيعة، لترجح معنى الثمنية في النقدين، وإن قوبلت بغير النقدين والفلوس... [٥٥].

٧- يقول الأستاذ المرحوم محمد رشيد رضا: }ولم أرَ مثلاً لجعل الكيل والوزن علة للربا بأن أُظهر من جعل الدخول في الجوف علة لتحريم الأكل والشرب على الصائم، في كون كل من العلتين لا يدل عليهما الشرع ولا اللغة ولا العقل المدرك للحكم والمصالح{[٥٦].

٨- وأخيراً: إن حكمة تحريم الربا ليست مقصورة على ما يوزن، بل هي متعدية إلى غيره مما يعدُّ ثمناً كالفلوس والورق النقدي، بل إن الظلم المراعى إبعاده في تحريم الربا في النقدين واقع في التعامل بالورق النقدي، وبشكل واضح في غالبه، تتضاءل معه صورة الظلم الواقع في التعامل بالذهب والفضة متفاضلاً في الجنس أو نسيئة في الجنسين، نظراً لارتفاع القيمة الثمنية في بعضها[٥٧].

وهكذا جاء قرار مجمع الفقه الإسلامي بخصوص العملات الورقية: }أنها نقود اعتبارية فيها صفة الثمنية كاملة، ولها الأحكام الشرعية المقررة للذهب والفضة، من حيث أحكام الربا، والزكاة، والسلم، وسائر أحكامها{[٥٨].

المبحث الثالث
الذهب في بعض أحكامه

المطلب الأول: التفاضل في الذهب لأجل الصنعة[٥٩]

قد يكون لدى أحد الأفراد أو التجار ذهب يريد مبادلته بذهب آخر، وبينهما فرق في الصنعة، فيجد ذهباً مصنوعاً لدى آخر، تاجر أو فرد، ليس لديه نقود يشتري بها الذهب الأقل صياغة، ثم يبيعه الذهب الأكثر صنعة، لاسيما إذا كان المبلغ كبيراً، كما في تجارة الجملة، فهل يجوز أن تتم المبادلة مباشرة بين الذهبْين، مع زيادة لقاء فرق الصنعة؟؟

أختلف الفقهاء في هذه المسألة على مذهبين:

المذهب الأول:

يحرم بيع الذهب بالذهب متفاضلاً سواء كان مصوغاً أو تبراً أو عيناً، أو أحدهما جيداً والآخر رديئاً أو كيف كان، وهو مذهب أبي حنيفة والشافعي وأحمد[٦٠]، وبه قال أكثر أهل العلم وروي ذلك عن جماعة من الصحابة[٦١]، وهو اختيار الدكتور وهبة الزحيلي من المعاصرين[٦٢].

وأستدلوا فيما ذهبوا إليه بما يأتي:

١- ما جاء عن عبادة بن الصامت ﵁ أن رسول الله ﷺ قال: }**الذهب بالذهب تبْرُها وعيْنُها، والفضة بالفضة تبْرُها وعيْنُها..**{[٦٣].

وجه الدلالة: إن النبي ﷺ نهى عن التفاضل في بيع الذهب بالذهب سواء كان مصنوعاً أو تبراً وهو صريح في هذه المسألة.

وأعترض عليه: بأن هذا الحديث فيه إنقطاع، فقال أبو داود بعد أن روى هذا الحديث: أن سعيداً وهشام الدستوائي عن قتادة عن مسلم بن يسار بلا واسطة أبي الخليل[٦٤]، وعلى فرض صحته يمكن حمله على تحريم التفاضل في الذهب المصوغ، والتبر بالتبر، وعلى هذا التأويل سيكون خارجاً عن محل النزاع.

٢- ما جاء عن أبي سعيد الخدري ﵁ أن رسول الله ﷺ قال: }**لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل، ولا تشفوا[٦٥] بعضها على بعض، ولا تبيعوا منها غائباً بناجز**{[٦٦].

٣- وعنه ﷺ أيضاً قال: قال رسول الله ﷺ: }**الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر مثلاً بمثل يداً بيد، فمن زاد أو استزاد فقد أربى، الآخذ والمعطي فيهن سواء**ع[٦٧].

وجه الدلالة: أن الأحاديث السابقة عامة في تحريم التفاضل بالذهب، فيشمل التفاضل سواء كان مصنوعاً أو تبراً، كما أنه لم يرد مخصص لهذه الأحاديث فيعم الحكم[٦٨].

وأعترض على هذا الدليل: أن هذه الأحاديث عامة وليس فيها تصريح في تحريم التفاضل لأجل الصنعة، بل إن الآثار دلت على جواز هذا النوع من التعامل كما سيأتي في أدلة المذهب الثاني.

يقول الدكتور وهبة الزحيلي: }لا عبرة بالصنعة في النقدين: الذهب والفضة، فيجب التماثل في الوزن في التبادل بين البدلين، دون زيادة، فلو باع شخص غيره ذهباً مصوغاً حلياً بسبيكة وجب التماثل في الوزن، ويحرم وجود الزيادة في أحد العوضين ع[٦٩].

المذهب الثاني:

جواز التفاضل في الذهب لأجل الصنعة، وهو مذهب الإمام مالك والإمام أحمد[٧٠]، وبه قال شيخ الإسلام أبن تيمية وتلميذه أبن القيم رحمهما الله[٧١].

قال أبن قدامة رحمه الله: }إن قال لصائغ: صُغ لي خاتماً وزنه درهم، وأعطيك مثل وزنه، وأجرتك درهماً، فليس ذلك ببيع درهم بدرهمين، وقال أصحابنا للصائغ أخذ الدرهمين، أحدهما في مقابلة الخاتم، والثاني أجرة له ع[٧٢].

وقال أبن رشد رحمه الله: }إلا معاوية فإنه كان يجيز التفاضل بين التبر "غير المصوغ" والمصوغ، لمكان زيادة الصياغة، وإلا ما روي عن مالك أنه سئل عن الرجل يأتي دار الضرب "ضرب النقود" بورقه، فيعطيهم أجرة الضرب، ويأخذ منهم دنانير ودراهم، وزن ورقه أو دراهمه، فقال: إذا كان ذلك لضرورة خروج الرفقة ونحو ذلك، فأرجو أن لا يكون به بأس، وبه قال أبن القاسم من أصحابه ع[٧٣].

وقال أبن تيمية رحمه الله: }يجوز بيع المصوغ من الذهب والفضة بجنسه، من غير اشتراط التماثل، ويجعل الزائد في مقابل الصنعة، سواء كان البيع حالاً أو مؤجلاً ما لم يُقصد كونها ثمناً{[٧٤].

واستدلوا فيما ذهبوا إليه بما يأتي:

١- إن النصوص التي ذكرها أصحاب المذهب الأول كأحاديث أبي سعيد الخـدري ﷺ ليس فيها ما هو صريح في هذا، فإن أكثرها إنما فيه لفظ الدراهم والـدنانير، وفـي بعضها لفظ الذهب والفضة[٧٥].

٢- إن الذهب إذا كان مشغولاً }أي فيه صنعة وصياغة" قد يباع بذهب وقد يبـاع بنقـد آخر من فضة أو ورق نقدي أو فلوس، فإن الأجناس تكون فيه مختلفة لا سـيما إذا كان العوضين ثمناً غير الذهب[٧٦]، وهذا ما نص عليه حديث عبادة بـن الصـامت ﷺ: }فإذا اختلفت الأجناس فبيعوا كيف شئتم{[٧٧].

٣- إن الصياغة المباحة، كخواتيم الذهب، وحلية النساء وغيرها، فهذه لا يبيعها عاقـل بوزنها، فإن هذا سفه وتضييع للصنعة، والشارع أجل من أن يأمر بذلك، ولا يفعـل ذلك أحد البتة، إلا إذا كان متبرعاً بدون القيمة، وحاجة الناس ماسَّـة إلـى بيعهـا وشرائها، فإن لم يجز بيعها بالدراهم والدنانير فسدت مصلحة الناس[٧٨].

٤- إن الشارع الحكيم قد جوز بيع الرطب بالتمر، لشهرة الرطب، وأين هذا من الحاجة إلى بيع المصوغ، الذي تدعو الحاجة إلى بيعه وشرائه، فلم يبق إلا جواز بيعه كمـا تباع السلع، فلو لم يجز بيعه بالدراهم فسدت مصالح الناس، والنصوص الواردة عن النبي ﷺ ليس فيها ما هو صريح في المنع[٧٩].

وبعد عرض أقوال المذاهب وأدلتها ومناقشتها يترجح لـي "والله أعلـم" قـول أصحاب المذهب الثاني القائلين بالجواز، لما فيه من تيسير للناس وحفظ للصنعة، وهو ما يتناسب مع مقاصد الشريعة من حفظ حقوق الناس وأموالهم.

بقيت مسألة واحدة متعلقة بهذا الموضوع: وهي هل يجوز بيع ذهب بذهب أكثر منه، وهذه الزيادة تكون في مقابل الفصوص (الخرز) الموجودة في أحد العوضين؟؟

أجاز بعض العلماء هذه الزيادة وهذا النوع من التعامل منهم الإمـــام الطحـــاوي الحنفي رحمه الله حيث قال: }الذهب مبيع بوزنه من الذهب الثمن، وما بقي مبيع بما بقي من الثمن{.

وقال أيضاً: }إن كانت القلادة يحيط العلم بوزن ما فيها من الذهب، ويعلم أنه أقل من الذهب الذي بيعت به، أو لا يحيط العلم بوزنه، إلا أنه يعلم في الحقيقة أنه أقـــل مـــن الثمن الذي بيعت به القلادة، وهو ذهب، فالبيع جائز، وذلك أنه يكون ذهبها بمثل وزنه من الذهب الثمن، ويكون ما فيها من الخرز بما بقي من الثمن{(٨٠).

وقال أبن رشد: }أختلف العلماء في السيف والمصحف المحلّى، يباع بالفضـــة، وفيه حلية فضة، أو بالذهب، وفيه حلية ذهب، فقال الشافعي: لا يجوز ذلك، لجهل المماثلة المشترطة في بيع الفضة بالفضة في ذلك، والذهب بالذهب، وقال مالك: إن كان قيمة مـــا فيه من الذهب أو الفضة الثلث فأقل جاز بيعه، وكأنه رأى أنه إذا كانت الفضة قليلـــة لـــم تكن مقصودة في البيع، وصارت كأنها هبة{(٨١).

وقيل إن هذا مذهب أبن عباس ﷺ من الصحابة، ومجاهد، والحسن، وإبـــراهيم، والشعبي، من التابعين(٨٢).

كما أنه ليس هنا ما يمنع أن تجري المبادلة بين الذهب والذهب، وزنـــاً بـــوزن، مثلاً بمثل، وفرق الصنعة تُسدد قيمتهُ بغير الذهب، أن تسدد بالنقود.

قال الشيخ المودودي رحمه الله: }لا بد أن نعطيه- الصائغ- الأجرة، إما بصورة الفضة، أو بصورة الأوراق النقدية{(٨٣).

وقال الشيخ أبن منيع: }بيع الذهب بالقيمة إذا كان مشـــغولاً، أي فيـــه صـــنعة وصياغة، لا يخفى أن الذهب قد يباع بذهب، وقد يباع بنقد آخـــر، مـــن فضـــة، أو ورق نقدي، أو فلوس{(٨٤).

وكما يجوز تسديد فرق الصنعة بالنقود، يجوز كـــذلك أن يســـدد بـــالنقود ثمـــن الفصوص، أو فرق الوزن في الذهب، عندما تكون المبادلة ذهباً بذهب بينهما تفاوت فـــي الوزن(٨٥).

المطلب الثاني: بيع الذهب بالدَّين أو بالتقسيط

هل يجوز بيع ذهب بذهب أكثر منه، والزائد في مقابل الصياغة والصنعة والفصوص مؤجل؟

قبل البدء في بيان حكم هذه المسألة لا بد من بيان الآتي:

من المعلوم شرعاً أن القرض لا يجوز في الإسلام إلا لضرورة[٨٦]، أو لحاجة أصلية، لأنه نوع من الصدقة، إذ الفائدة " الزيادة" في مقابل الزمن عليه ممنوعة، ففيه إذن منَّة على المقترض، أما البيع فيجوز في الإسلام، في حالات الضرورة وغيرها، لأن الزيادة فيه مقابل الزمن جائزة، فليس فيه إذن منَّة على المدين.

فقد أجاز جمهور الفقهاء: من الشافعية والحنفية والمالكية والحنابلة[٨٧]، بيع الشيء في الحال لأجل أو بالتقسيط بأكثر من ثمنه النقدي إذا كان العقد مستقلاً بهذا النحو، ولم يكن فيه جهالة بصفقة- أي يكون البيع بثمن آجل معلوم القدر والأجل- أو بيعة من صفقتين أو بيعتين[٨٨]، حتى لا يكون بيعتان في بيعة.

قال أبن قدامة رحمه الله: }البيع بنسيئة ليس بمحرم اتفاقاً ولا يكره{[٨٩]، فإذا تم الاتفاق في الحال على شراء هذه الآلة أو السلعة بألف ومئة لأجل أو بالتقسيط، مع أن سعرها النقدي ألف، جاز البيع وإن ذكر في المساومة سعران: سعر للنقد وسعر للتقسيط، ثم تم البيع في نهاية المساومة تقسيطاً.

أما لو قال في عقد واحد: بعتك السلعة بألف نقداً، وبألف ومئة تقسيطاً، فقال المشتري: قبلت، ولم يحدد نوع القبول الصادر مبهماً دون تحديد مراده أو عدم تعيين أي صفقة يريد، كان العقد باطلاً عند الجمهور، فاسداً عند الحنفية بسبب الجهالة[٩٠].

قال بعض الزيدية: يحرم بيع الشيء بأكثر من سعر يومه لأجل النَساء[٩١].

والواقع يختلف البيع لأجل أو بالتقسيط عن الربا، وأن وجد تشابه بينهما في كون سعر الأجل أو بالتقسيط في مقابل الأجل، ووجه الفرق أن الله أحل البيع لحاجة، وحرَّم الربا كون الزيادة متمخضة للأجل، ولأن الربا أي الزيادة من جنس ما أعطاه أحد المتعاملين مقابل الأجل، كبيع صاع حنطة مثلاً في الحال بصاع ونصف يدفعان بعد أجل، أو إقراض ألف درهم مثلاً على أن يسدد القرض ألفاً ومئة درهم، أما في البيع لأجل أو بالتقسيط فالمبيع سلعة قيمتها الآن ألف، وألف ومئة بعد أشهر مثلاً، وهذا ليس من الربا، بل هو نوع من التسامح في البيع، لأن المشتري أخذ سلعة لا دراهم، ولم يعط زيادة من

جنس ما أعطى، ومن المعلوم أن الشيء الحال أفضل وأكثر قيمة من المؤجل الذي يـــدفع في المستقبل، والشرع لا يصادم طبائع الأشياء إذا لم يتحد المبيع والثمن في الجنس، كما أن بائع التقسيط يضحي في سبيل توفير السلعة لمن يشتريها بأجل، لتعطيـــل الســـعر أو الثمن، وعدم استعماله في أثمان مشتريات أخرى(٩٢).

ومن المشاهد أن المستهلكين والتجار يُقبلون على البيع المؤجل، وبيع التقســيط، برغم المخاطر التي تنشأ من إمكان عدم السداد، وذلك لأن البيوع المؤجلة تزيـــد زيـــادة محسوبة في مبيعات التجار وإيراداتهم وأرباحهم، ولذلك فإن سد باب البيع المؤجل أمامهم يلحق بهم ضرراً غير يسير.

وقد تنبه أبن القيم رحمه الله إلى هذا إذ قال: } لو سُدَّ على الناس ذلـــك- بـــاب البيع المؤجل- لسُدَّ عليهم باب الدَّين، وتضرروا بذلك غاية التضررع(٩٣).

هذا بالنسبة لبيع التقسيط من حيث الجملة، أما بالنسبة لبيـــع الـــذهب بالـــدين أو بالتقسيط، فمن المعلوم أن الآجال التي يتعامل بها تجار حلي الذهب في وقتنـــا الحاضـــر تتراوح بين ١٥ يوماً وثلاثة أشهر، وهم يبيعون لأجل، ويشـــترون لأجـــل، ويحـــاولون التوفيق بين آجال البيع وآجال الشراء، فلو باعوا لأجل واشتروا نقداً لوقعوا في الإعســـار أو تجميد رأس المال، ثم إنهم يحتاجون للأجل في الاستيراد حتى يتمكنـــوا مـــن الســـداد بحوالة أو باعتماد مصرفي، لما سبق أن اشتروه بالهاتف النقال أو الفاكس أو الانترنيـــت من ورديهم(٩٤).

أما آراء الفقهاء في المسألة التي نحن بصددها: فقد أجاز شيخ الإسلام أبن تيمية وتلميذه أبن القيم رحمهم الله(٩٥) بيع الذهب بالدَّين أو بالتقسيط.

فقال أبن تيمية رحمه الله: }يجوز بيع المصوغ من الذهب والفضة بجنسه، مـــن غير اشتراط التماثل، ويجعل الزائد في مقابل الصنعة، سواء كان البيع حالاً أو مؤجلاً، ما لم يقصد كونها ثمناًع(٩٦).

وتعليل الجواز عندهما أن حلي الذهب والفضة، إذا ما صنعت وصيغت لم تعـــدَّ أثماناً (نقوداً) بل تصير سلعة كسائر السلع، وعندئذٍ فلا ربا في مبـــادلات حلـــي الـــذهب والفضة بالذهب والفضة وسائر الأثمان، فيمكن أن تجـــري هـــذه المبـــادلات بالتفاضـــل والنَسَاء(٩٧).

ويبدو أن هذا هو مذهب معاوية بن أبي سفيان والحسن رضي الله عنهمـــا[٩٨]، قال الإمام الطحاوي رحمه الله: }دل على ذلك على أن ما كان من إنكار عبادة رضي الله عنه على معاوية، هو بيع الذهب بالذهب إلى أجل{[٩٩].

وفي مصنف عبد الرزاق رحمه الله: }عن الحسن فـــي الســـيف فيـــه الحليـــة، والمنطقة، والخاتم، ثم نبتاعه بأكثر أو أقل، أو نسيئة، فلم ير به بأساً{[١٠٠].

المطلب الثالث: شراء حُلي من الذهب جديد بحلي قديم

على الرغم من أن هذه المسألة لها تعلق بسابقتها من التفاضل لأجل الصنعة، إلا إني وجدت بحثها وتفصيلها في هذا البحث من الأهمية بمكان.

فالتبادل هنا ذهب جديد بذهب قديم، وهناك جديد بجديد، بينها فرق في الصنعة، فهذه المعاملة جائزة على رأي شيخ الإسلام أبن تيمية وتلميذه أبن القـــيم[١٠١]، وآخـــرين رحمهم الله[١٠٢]؛ لأن مآل البيعتين (حلي قديم بنقود، حلي جديد بنقود)، بيعة واحدة(حلـــي قديم بحلي جديد مع التفاضل لأجل الصنعة والصياغة).

وعللوا ذلك: إن هذا النوع من البيع لا يشتمل على غرر، ولا على جهالـــة، ولا مخالفة في الصرف، ولم يكن في معنى بيعتين في بيعة[١٠٣]، فلـــم يظهـــر وجـــه للقـــول بمنعه[١٠٤].

وقد أعترض على هذا الاستدلال بما يأتي:

بأن هذه المقولة فيها مجازفة فاحشة وتقوّل على أبن تيمية وأبن القيم ما لم يقولا، وإذا كان لازم قول الفقيه لا يُعد قولاً له، ولا تصح نسبته إليـــه، فمـــا بالـــك إذا كانـــت المسألتان مختلفتين كما في هذه القضية[١٠٥].

ويمكن أن يردَّ عليه بما يأتي:

بأن مبادلة القديم بالجديد من الحلي يجوز فيه التفاضـــل لأجـــل الصـــنعة عنـــد الإمامين المذكورين،وعند من أجاز هذا، فهذه المسألة تدخل مباشرة في هذا الحكم،وهـــي

أحدى تطبيقاته،ولا علاقة لهذا أبداً بالتقول على الفقيه، ولا بلازم قوله، كما أن المسألتين ليس بينهما أدنى اختلاف، غاية الأمر أني بنيت بحثي وفصلته على أساس تساؤلات الناس،فظن المعترض أنه على أساس الحكم الشرعي دائماً.

وقد بُحثت هذه المسألة في هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية، وصدر القول بمنعها باعتبارها بيعتين في بيعة، إلا أن هذا القول لم يكن محل إجماع(١٠٦).

وقد قال الشيخ العلامة عبد الرحمن السعدي رحمه الله بجواز مثل هذا البيع، حيث قال: }الصحيح جواز قوله: بعتك داري بكذا على أن تبيعني عبدك أو نحوه بكذا، ولا يدخل تحت نهيه ﷺ عن بيعتين في بيعة، لأن المراد أن يعقد على شيء واحد، في وقت واحد،عقدين وذلك كمسائل العينة وما أشبهها، وأما تفسيره بأن تقوله: بعتك هذا البعير مثلاً مثلاً بمائة على أن تبيعني هذه الشاة بعشرة، فالمذهب إدخالها في الحديث، والقول الآخر في المذهب عدم إدخالها، وأن لا يتناولها النهي، لا بلفظه ولا بمعناه، ولا محظور في ذلك، وهذا ما نراه ونعتقده{(١٠٧).

وعليه: فالذي يبدو لي والله أعلم القول بجواز مثل هذا البيع، لأنه لا يتطابق مع بيعتين في بيعة، وهو ما ذهب إليه المعترضون، كما أن هذه المسألة ليس فيها إجماع على منعها، وهي مما يحتاجه الناس اليوم ويتعاملون به بكثرة.

المطلب الرابع: شراء أسهم شركة تتاجر في الذهب.

هل يجوز لشخص أو أشخاص شراء أسهم شركة تعمل في استخراج الذهب، أو أغلب تجارتها في الذهب؟ وتُعدَّ أكثر أصولها منه، هل يمثل السهم حصة شائعة في الذهب؟ وهل لذلك تأثير على حكم التعامل بأسهمها؟

يظهر للباحث- والله أعلم- لا مانع من شراء أسهم في شركة تعمل في استخراج الذهب، ولو كانت غالب أصولها من ذلك الذهب، وذلك لأن الشركة شخص اعتباري له ذمة محدودة ذات وعاء قابل للحقوق والواجبات والتملك والتبرع وغير ذلك من التصرفات المالية(١٠٨).

فأسهم هذه الشركة حصص شائعة في عموم مقوماتها وعناصر وجودها، ومن هذه العناصر والمقومات قيمتها المعنوية المتمثلة في اعتبارها ومكانتها في سوق الشركات وأسواق الإنتاج، وقد تكون قيمة الجانب الاعتباري للشركة أكثر حجماً من قيمة ما لديها من أصول متحركة، كما أن للشركة أصولاً ثابتة للإدارة والتشغيل غير الذهب(١٠٩).

فسهم الشركة ليس محصوراً في كمية الذهب الذي تقوم الشركة باستخراجه أو بيعه أو شراءه حتى يقال بمراعاة شروط الصرف، وإنما تمثل أسهمها كامل عناصر وجودها، والسهم فيها حصة مشاعة في عموم مقومات الشركة واعتبارها، فمن يشتري سهماً أو أكثر من أسهم هذه الشركة لا يعتبر نفسه قاصداً شراء كمية من الذهب المستخرج أو المتاجر به.

فالذهب المستخرج أو المشترى مادة متحركة يشترى اليوم ويباع غداً، ويخرج غيره بعد ذلك ويستمر نشاط الشركة في هذا السبيل على هذا الاتجاه، ولكنه يقصد الدخول في المساهمة في هذا النشاط وفي هذه الحركة الانتاجية والصناعية، والاشتراك في تملك الاختصاص في ذلك.

ومن القواعد الفقهية الشرعية: }أنه يجوز تبعاً ما لا يجوز استقلالاً{(١١٠)، إلا ترى أن تملك الشركات المساهمة سيولة من النقود ووجود ديون لها، وانتفاء الوضوح الكامل لموجودات الشركة مما يعطي نوع جهالة، كل ذلك يفتقر ولا يؤثر في صحة تداول أسهم الشركات بيعاً وشراءً وتملكاً وتمليكاً حيث يجوز تبعاً ما لا يجوز استقلالاً.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

الخاتمة

وتتلخص بما يأتي:

١- دنانير الذهب والفضة في عصر النبي ﷺ كانا هما النقدين السائدين، وإذا قيل: النقدان فإنما يراد بهما: الذهب والفضة.

٢- ذهب بعض الفقهاء إلى أن الذهب والفضة هما النقود الشرعية، ولا نقود سواهما واعتبروهما نقوداً بالخلقة، وذهب آخرون إلى أنه يمكن أن تكون النقود شيئاً أخر بالإضافة إلى الذهب والفضة، لأنهما- أي الذهب والفضة- نقود بالاصطلاح لا بالخلقة.

٣- أن الثمنية في الذهب موغلة فيه وأن النص صريح في اعتباره مالاً ربوياً يجب في المبادلة بينه التماثل والتقابل في مجلس العقد فيما أتحد جنسه، والتقابض في مجلس العقد في بيع بعضه ببعض إلا ما أخرجته الصناعة عن معنى الثمنية فيجوز التفاضل بين الجنس منه دون النسأ على ما سبق من توضيح وتعليل.

٤- العلة في تحريم الربا في الذهب هو الثمنية، وهو مذهب جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والإمام أحمد في رواية عنه.

٥- جواز التفاضل في الذهب لأجل الصنعة، وهو ما ذهب إليه الإمام مالك وأحمد، وهو قول شيخ الإسلام أبن تيمية وتلميذه أبن القيم.

٦- كذلك تجوز الزيادة في بيع الذهب بذهب أكثر منه، على أن تكون هذه الزيادة في مقابل الفصوص- الخرز- الموجودة في أحد العوضين.

٧- جوّز بعض الفقهاء منهم: شيخ الإسلام أبن تيمية وتلميذه أبن القيم رحمهم الله بيع الذهب بالدين أو التقسيط، وهو ما يميل إليه الباحث.

٨- يظهر للباحث أنه لا مانع من شراء أسهم في شركة تعمل في استخراج الذهب، ولو كانت غالب أصولها من ذلك الذهب.

الهوامش

(١) سورة أل عمران: جزء من الآية (١٤).

(٢) سورة التوبة: الآية (٣٤).

(٣) ينظر: النقود والمكاييل والموازيين، للإمام محمد عبد الرؤوف المناوي، تحقيق: د.رجاء السامرائي، ط١، طبعة وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ١٩٨١م: ص٤٦.

(٤) ينظر: النقود العربية الإسلامية، للأستاذ محمد باقر الحسيني، ط١، طبعة وزارة الأوقاف، بغداد، ١٩٨٥م: ص٤٥.

(٥) ينظر: النقود في الإسلام، د. عبد الجبار حمد السبهاني، بحث منشور في مجلة الحكمة، العدد (١٢)،١٩٩٥م: ص٢١٥.

(٦) وهو قول بعض فقهاء الشافعية والمالكية. ينظر: تحفة الفقهاء، للإمام علاء الدين السمرقندي، تحقيق: محمد المنتصر الكتاني ود.وهبة الزحيلي، ط١، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٤م: ٣/ ٢٧.

(٧) وهو قول الشيخ حسن أيوب، والأستاذ محمد سلامة جبر، ود.يوسف القرضاوي، والشيخ تقي الدين النبهاني، ود.محمد عثمان شبير، وهو مذهب شيخ الإسلام أبن تيمية وتلميذه أبن القيم- رحمهما الله-، وكثير من الفقهاء، وهو المنقول عن بعض الصحابة مثل: سيدنا عمر بن الخطاب ﷺ وغيره. ينظر: تحفة الفقهاء، للسمرقندي: ٣/ ٢٧؛ النظام الاقتصادي في الإسلام، للشيخ تقي الدين النبهاني، طبعة دار الأمة، بيروت، د.ت: ص٢٧٢.

(٨) ينظر: فتوح البلدان، للبلاذري، تحقيق: محمد رضوان، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣م: ص٤٥٦.

(٩) ينظر: حاشية البيجرمي على شرح منهج الطلاب، للإمام سليمان بن محمود بن عمر البجيرمي، طبعة المكتبة الإسلامية، ديار بكر، د.ت: / ٢٩.

(١٠) ينظر: الفصول من الأصول، للإمام أبي بكر الجصاص الحنفي ،(ت٣٧٠هـ)، تحقيق: عجيل هاشم الشحتي، ط١، طبعة وزارة الأوقاف الكويتية، ١٩٩٤م: ٢/ ١٤١.

(١١) ينظر: إحياء علوم الدين، للإمام أبي حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، طبعة المطبعة، مصر، ١٣٢٦: ص٣٤٧.

[١٢] ينظر: مجموع الفتاوى، أحمد عبد الحليم بن تيمية، (ت٧٢٨هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن قاسم، طبعة المجمع العلمي السعودي، الرياض، د.ت: ١٩/ ٢٥١؛ كتاب الأموال، لأبي عبيد القاسم بن سلام، تحقيق: محمد خليل حراس، ط١، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦م: ص٢١٨.

[١٣] ينظر: النقود والمصارف، د.عبد المنعم البيه، ط٢، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٠م: ص١٩- ٢٠.

[١٤] ينظر: المدونة الكبرى، للإمام أبي عبد الله مالك بن أنس الأصبحي (ت١٧٩هـ)، طبعة دار صادر، بيروت، د.ت: ٣/ ٣٩٥- ٣٩٦.

[١٥] ينظر: النقود في الإسلام، للسبهاني: ص٢٣٣.

[١٦] ينظر: أحكام النقود في الشريعة الإسلامية، للأستاذ محمد سلامة جبر، ط١، طبعة شركة الشعاع، الكويت، ١٩٨١م: ص٤٧.

[١٧] ينظر: دراسة في أسعار الصرف وتغيراتها، سالم عبد الحسين سالم، رسالة ماجستير في كلية الإدارة والاقتصاد، جامعة بغداد، غير منشورة، ١٩٨٤م: ص٣٨.

[١٨] ينظر: أحكام النقود في الشريعة الإسلامية، محمد سلامة جبر: ص٤٩.

[١٩] سورة الحاقة: جزء من الآية (٩).

[٢٠] معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا (ت٣٩٥هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، ط١، طبعة دار إحياء الكتب العلمية، القاهرة، ١٣٦٨هـ: ٢/ ٤٨٣ مادة (ربى)؛ المصباح المنير، أحمد بن محمد المغربي الفيومي (ت٧٧٠هـ)، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت: ص٢٩٥ مادة (الربا).

[٢١] ينظر: البحر الرائق شرح كنز الدقائق، للإمام الزيلعي الحنفي (ت٧٧٠هـ)، طبعة دار المعرفة، بيروت، د.ت: ٢/ ٢٩.

[٢٢] ينظر: مغني المحتاج في شرح المنهاج، للإمام محمد الشربيني الخطيب (ت٩٩٧هـ)، طبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٨٥م: ٢/ ٢١.

[٢٣] سورة الروم: الآية (٣٩).

(٢٤) رواه أبو داود. سنن أبي داود، للإمام سليمان بن الاشعث السجستاني (ت٢٧٥هـ)، مراجعة: محمد محي الدين عبد الحميد، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت: ٢/ ٣٢١ كتاب البيوع.

(٢٥) رواه الإمام مسلم. صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت: ١/ ٩٢ كتاب الإيمان.

(٢٦) ينظر: المجموع شرح المهذب، للامام يحيى بن زكريا النووي (ت٦٧٦هـ)، طبعة دار المعرفة، بيروت، د.ت: ٩/ ٣٩١.

(٢٧) المصباح المنير: ص٨٣٠ مادة (نسو).

(٢٨) ينظر: معجم المصطلحات المالية والاقتصادية، د.نزيه حماد، ط١، طبعة دار القلم، دمشق، ٢٠٠٨م: ص٤٥٩.

(٢٩) سورة المؤمنون: جزء من الآية (٢٤).

(٣٠) معجم مقاييس اللغة: ص٢٠٨ مادة (فضل).

(٣١) ينظر: معجم المصطلحات المالية والاقتصادية، د.نزيه حماد: ص٣٥٤.

(٣٢) ينظر: الإشراف على مسائل الخلاف، للقاضي عبد الوهاب البغدادي المالكي (ت٤٢٢هـ)، تحقيق: الحبيب بن طاهر، ط١، طبعة دار أبن حزم، بيروت، ١٩٩٩م: ٢/ ٥٢٧؛ المجموع للنووي: ٩/ ٤٠١؛ المغني في الفقه، للإمام أبن قدامة المقدسي الحنبلي (ت٦٢٠هـ)، ط١، طبعة مكتبة الرياض الحديثة، المملكة العربية السعودية، ١٩٨٥م: ٤/ ١٢٥.

(٣٣) ينظر: الاختيارات الفقهية، أحمد عبد الحليم بن تيمية (ت٤٢٨هـ)، تحقيق: علاء الدين أبو الحسن البعلي، طبعة مكتبة الرياض، د.ت: ص١٢٧؛ إعلام الموقعين عن رب العالمين، للإمام أبي بكر بن القيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، طبعة دار الجيل، مصر، ١٩٧٣م: ٢/ ١٤٠-١٤٤.

(٣٤) ينظر: المغني لأبن قدامة: ٤/ ١٢٤.

(٣٥) ينظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للإمام علاء الدين الكاساني الحنفي (ت٥٨٧هـ)، ط٢، طبعة دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٢م: ٥/ ١٨٣؛ المبسوط في الفقه، للإمام شمس الأئمة السرخسي (ت٤٩٠هـ)، تصحيح: الشيخ خليل الميس، طبعة دار المعرفة، بيروت، د.ت: ١٢/ ١١٠؛ فتح القدير شرح الهداية، للإمام الكمال بن الهمام الحنفي (ت٦٨١هـ)، ط١، طبعة مركز أهل السنة، الهند، ٢٠٠٤م: ٥/ ٢٧٤.

(٣٦) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، للإمام سيف الدين الآمدي (ت٦٣١هـ)، تحقيق: الشيخ عبد الرزاق عفيفي، طبعة المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٢م: ٣/ ١٢.

(٣٧) ينظر: أصول التشريع الإسلامي، للأستاذ علي حسب الله، ط٣، طبعة دار المعارف، مصر، د.ت: ص١٣٢.

(٣٨) الحديث: هو ما رواه البخاري ومسلم عن أبي سعيد الخدري ﵁ أن النبي ﷺ قال: {**الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة يداً بيد مثلاً بمثل والفضل ربا فإذا اختلفت الأجناس فبيعوا كيف شئتم**}. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، للإمام أبن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، تحقيق وتعليق: الشيخ عبد العزيز بن باز، ط١، طبعة مكتبة الصفا، مصر، ٢٠٠٣م: ٤/ ٣٧٩؛ صحيح مسلم: ٣/ ١٢٠٨؛ الجامع الصحيح المعروف بسنن الترمذي، للإمام محمد بن عيسى الترمذي (ت٢٧٩هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت: ١/ ٢٣٣.

(٣٩) ينظر: المحلى في الفقه الظاهري، للإمام أبي محمد أبن حزم الظاهري،(ت٤٥٦ هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٦٧م: ٨/ ٤٦٧؛ المغني لأبن قدامة: ٤/ ١٢٤.

(٤٠) ينظر: المحلى: ٨/ ٤٦٧.

(٤١) ينظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت٥٩٥هـ)، دار الفكر، بيروت، د.ت: ٢/ ١٤٨؛ المجموع شرح المهذب: ٩/ ٤٠١؛ إعلام الموقعين: ٢/ ١٤١.

(٤٢) منهم: د.عبد الكريم زيدان، د.عثمان شبير، د.عبد الله بن منيع. ينظر: المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم، د.عبد الكريم زيدان، ط٢، طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٧م: ١/ ٣٦٣؛ التكييف الفقهي، د.محمد عثمان شبير، ط١، طبعة دار النفائس، عمان، ٢٠٠٤م: ص٥٠.

(٤٣) ينظر: إعلام الموقعين: ١/ ٤٢٦- ٤٢٧.

(٤٤) ينظر: الجامع في أُصول الربا، د.رفيق المصري، ط١، طبعة دمشق، ١٤١٢هـ: ص١١٠.

(٤٥) كالحديث الذي أخرجه الإمام مسلم عن أبي هريرة ﷺ أن النبي ﷺ قال: }**الدينار بالدينار، لا فضل بينهما، والدرهم بالدرهم، لا فضل بينهما**{. صحيح مسلم بشرح النووي، للإمام يحيى بن زكريا النووي (ت٦٧٦هـ)، تحقيق: محمد بن عبادي عبد الحليم، ط١، طبعة مكتبة الصفا، مصر، ٢٠٠٣م: ١١/ ١٥؛ وكذلك قوله ﷺ: }**لا تبيعوا الدينار بالدينارين، ولا الدرهم بالدرهمين**{. صحيح مسلم بشرح النووي: ١١/ ١١.

(٤٦) ينظر: القواعد والضوابط الفقهية لأحكام المبيع في الشريعة الإسلامية، د.عبد المجيد عبد الله دية، ط١، دار النفائس، عمان، ٢٠٠٥م: ص٣٢٢.

(٤٧) المناسب: هو ما يجلب للإنسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً، والمناسبة من الطرق الدالة على العلية. ينظر: نهاية السول شرح منهاج الأصول، للإمام عبد الرحيم الأسنوي (ت٧٧٢هـ)، طبعة عالم الكتب، القاهرة، ٢٠٠٢م: ٢/ ٨٥٢.

(٤٨) الوصف الطردي: هو الوصف الملغى الذي لم يعتبره الشارع كالطول والقصر. ينظر: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، للإمام محب الله بن عبد الشكور البهاري (ت١١١٩هـ)، ضبطه وصححه: عبد الله محمود محمد، ط١، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٢م: ٢/ ٥٢٦.

(٤٩) ينظر: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت: ٢/٤٩٩؛ أصول الفقه، للشيخ عبد الوهاب خلاف، ط٢، طبعة دار القلم، الكويت، ٢٠٠٠م: ص٧٧.

(٥٠) ينظر: أصول الفقه، للشيخ محمد أبو زهرة، طبعة دار المعارف، مصر، د.ت: ص٢٤٣.

(٥١) ينظر: حجة الله البالغة، للإمام ولي الله الدهلوي (ت١١٧٦هـ)، ط١، طبعة دار أبن حزم، بيروت، ١٩٩٩م: ص١٨٩.

(٥٢) ينظر: الربا في نظر القانون الإسلامي، محمد عبد الله دراز، محاضرة في مؤتمر القانون الإسلامي المنعقد بباريس سنة ١٩٥١م، طبعة القاهرة- مصر: ص١٨ الربا وأثره في المجتمع الإسلامي، د.عمر سليمان الأشقر، طبعة دار الدعوة، الكويت، ١٩٨٤م: ص٩٦-١٠٠.

(٥٣) ينظر: أحكام الأوراق النقدية والتجارية، د. عبد الله الجعيد، ط١، طبعة السعودية، الرياض، ١٩٩٣م: ص١٤٤.

(٥٤) ينظر: الفتاوى الهندية للشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، ط١، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م: ص٢٥ وما بعدها.

(٥٥) ينظر: جامع الفصولين للإمام ابن قاضي سماونة، ط١، المطبعة الكبرى الميرية ببولاق، مصر المحمية، ١٣٠٠هـ: ١/ ١٦٤.

(٥٦) ينظر: يسر الإسلام وأصول التشريع العام، للشيخ محمد رشيد رضا، طبعة دار المعارف، مصر، د.ت: ص٦٢.

(٥٧) ينظر: الربا، للأستاذ المرحوم أبو الأعلى المودودي، طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧٩م: ص٩٦.

(٥٨) ينظر: قرارات مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الثالثة، رقم القرار: ٢١(٣/٩) عمان، المملكة الأردنية الهاشمية، من ٨-١٣ صفر لسنة ١٤٠٧هـ الموافق ١٦ تشرين الأول لسنة ١٩٨٦م.

(٥٩) الصنعة: ملكة يُقتدر بها على استعمال المصنوعات على وجه البصيرة لتحصيل غرض من الأغراض بحسب الإمكان، والصنعة قد تكون علمية وقد تكون عملية. ينظر: معجم المصطلحات المالية والاقتصادية: ص٢٨٢.

(٦٠) ينظر: المجموع شرح المهذب: ١٠/ ٧٩؛ فتح القدير شرح الهداية: ٥/ ٣٦٩؛ المغني لأبن قدامة: ٤/ ١٢٩.

(٦١) ينظر: المغني لأبن قدامة: ٤/١٣٠.

[٦٢] ينظر: الفقه الإسلامي وأدلته، د.وهبة الزحيلي، ط٩، طبعة دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٦م: ٥/ ٣٧١١.

[٦٣] رواه أبو داود. سنن أبي داود: ٢/ ٢٦٨.

[٦٤] ينظر: عون المعبود شرح سنن أبي داود، للإمام عبد الرحمن شرف الحق آبادي، تحقيق: محمد عبد الرحمن عثمان، طبعة المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ١٣٨٨هـ: ٩/ ١١٠.

[٦٥] لا تشفوا: أي لا تفضلوا. ينظر: معجم المصطلحات المالية والاقتصادية: ص١٣٦.

[٦٦] رواه الإمام البخاري والإمام مسلم. فتح الباري شرح صحيح البخاري: ٤/ ٢٦٠؛ صحيح مسلم بشرح النووي: ١١/٩- ١٠.

[٦٧] صحيح مسلم بشرح النووي: ١١/ ١٤.

[٦٨] ينظر: المغني لأبن قدامة: ٤/ ١٣٠؛ المجموع شرح المهذب: ٧٩/١٠؛ الفقه الإسلامي وأدلته: ٥/ ٣٧١١.

[٦٩] ينظر: الفقه الإسلامي وأدلته: ٥/ ٣٧١١- ٣٧١٢.

[٧٠] ينظر: بداية المجتهد: ١٤٨/٢؛ قوانين الأحكام الشرعية، للإمام محمد بن أحمد بن جزي (ت٧٤١هـ)، ط١، طبعة دار الملايين، بيروت، ١٩٧٩م: ص٢٧٧؛ المغني لأبن قدامة: ٤/ ١٣٠.

[٧١] ينظر: الاختيارات الفقهية: ص١٢٧؛ إعلام الموقعين: ٢/ ١٤٠- ١٤٤.

[٧٢] ينظر: المغني لأبن قدامة: ٤/ ١٣٠.

[٧٣] ينظر: بداية المجتهد: ٢/ ١٤٨.

[٧٤] ينظر: الاختيارات الفقهية: ص١٢٧.

[٧٥] ينظر: إعلام الموقعين: ٢/ ١٤٤.

[٧٦] ينظر: القوانين الفقهية: ص٢٢٧ ؛ تهذيب المدونة في الفقه المالكي، للإمام أبي سعيد البراذغي القيرواني، دراسة وتحقيق: محمد الأمين ولد محمد سالم بن الشيخ، ط١، طبعة دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات العربية المتحدة، ١٩٩٩م: ٣/ ٥٤ وما بعدها.

[٧٧] الحديث سبق تخريجه: ص١١.

(٧٨) ينظر: تفسير آيات الأحكام، أحمد عبد الحليم بن تيمية (ت٧٢٨هـ)، ط١، طبعة مكتبة الرشد، الرياض، ١٩٩٧م: ٢/ ٦٢٢.

(٧٩) ينظر: إعلام الموقعين: ٢/ ١٤٣.

(٨٠) ينظر: شرح معاني الآثار، للإمام أحمد بن محمد الطحاوي (ت٣٢١هـ)، طبعة الأنوار المحمدية، القاهرة، ١٩٦٨م: ٤/ ٧٥- ٧٧.

(٨١) ينظر: بداية المجتهد: ٢/ ١٤٨.

(٨٢) ينظر: شرح معاني الآثار: ٤/ ٧٧.

(٨٣) ينظر: الربا لأبي الأعلى المودودي: ص٩٦.

(٨٤) ينظر: قرارات مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الثالثة، رقم القرار ٢١(٣/٩) لسنة ١٩٨٦م.

(٨٥) ينظر: أحكام تغير قيمة العملة النقدية، الأستاذ مضر نزار العاني، ط٢، طبعة دار النفائس، عمان، ٢٠٠١م: ص٤٢.

(٨٦) الضرورة: هي المشقة، والحاجة الشديدة، وقيل: خوف الضرر أو الهلاك على النفس، أو بعض الأعضاء بترك الأكل. ينظر: معجم مصطلحات أصول الفقه، د.قطب مصطفى سانو، ط٣، طبعة دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٦م: ص٢٦٥.

(٨٧) ينظر: بداية المجتهد: ٢/ ١٥٣؛ المنتقى على الموطأ، للإمام سليمان بن خلف الباجي الأندلسي (ت٤٩٤هـ)، ط١، طبعة دار السعادة، القاهرة، ١٣٤٣هـ: ٥/ ٣٧؛ رد المحتار على الدر المختار"حاشية أبن عابدين"، للإمام محمد أمين المشهور بأبن عابدين،(ت١٢٥٢ هـ)، ط١، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٥م: ج٥/ص١٠٣؛ المجموع شرح المهذب: ج٩/ص٤٩١؛ المغني لأبن قدامة: ج٤/ص١٧٦؛ نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، للإمام محمد علي الشوكاني،(ت١٢٥٠ هـ)، طبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، د.ت: ٥/ ١٥٢.

(٨٨) البيعتان في بيعة: هو أن يبيع مثموناً واحداً بأحد ثمنين مختلفين، أو يبيع أحد مثمونين بثمن واحد، فالأول أن يقول: بعتك هذا الثوب بعشرة نقداً أو بعشرين إلى أجل على أن البيع قد لزم في أحدهما. ينظر: معجم المصطلحات الاقتصادية والمالية: ص١٢١.

(٨٩) ينظر: المغني لأبن قدامة: ٤/١٢٧- ١٢٨.

(٩٠) ينظر: المغني لأبن قدامة: ٤/ ١٢٧- ١٢٨.

(٩١) ينظر: نيل الأوطار للشوكاني: ٥/ ٢٢.

(٩٢) ينظر: فقه المعاملات المالية المقارن، د.علاء الدين زعتري، ط١، طبعة دار العصماء، سوريا، ٢٠٠٧م: ص٦١؛ فقه المعاملات المالية عند المالكية، د.سعاد سطيحي، ط١، طبعة دار أبن كثير، دمشق، ٢٠٠٧م: ص١١٤.

(٩٣) ينظر: إعلام الموقعين: ٢/ ١٤١.

(٩٤) ينظر: أحكام التجارة الألكترونية، للأستاذ علي محمد أبو العز، ط١، طبعة دار النفائس، عمان، ٢٠٠٦م: ص٢٥٢.

(٩٥) ينظر: الاختيارات الفقهية: ص١٢٧؛ إعلام الموقعين: ٢/ ١٤١.

(٩٦) ينظر: الاختبارات الفقهية: ص١٢٧.

(٩٧) ينظر في ذلك كلام أبن القيم رحمه الله في إعلام الموقعين: ٢/ ١٤٢؛ فهو كلام مفيد جداً لمن أراد الاستزادة.

(٩٨) ينظر: المغني لأبن قدامة: ٤/ ١٧٧؛ شرح معاني الآثار: ٤/ ٦٧.

(٩٩) ينظر: شرح معاني الآثار: ٤/ ٧٦.

(١٠٠) ينظر: المصنف، للإمام عبد الرزاق بن همام (ت٢١١هـ)، تحقيق: الأستاذ حبيب الأعظمي، ط٢، طبعة المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٧م: ٨/ ٦٩.

(١٠١) ينظر: مجموع الفتاوى: ٢٩/ ٤٣٧؛ اعلام الموقعين: ٢/ ١٤٣.

(١٠٢) ينظر: الشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي رحمه الله، والشيخ الدكتور عبد الله بن منيع، ينظر: دورة مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي السادس بجدة- السعودية- لسنة ١٩٩٠م مجلة المجمع العدد(٦): ٢/ ١٢٧٣.

(١٠٣) بيعتين في بيعة: سبق تعريفه.

(١٠٤) ينظر: الفتاوى السعدية، للشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي، طبعة مكتبة الرشد، المملكة العربية السعودية- الرياض، ١٩٩٧م: ص٢٩٨.

(١٠٥) ينظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد (٧): ١/ ٧٣.

(١٠٦) ينظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد (٧): ١/ ٧٣.

(١٠٧) ينظر: الفتاوى الجلية، للشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي، طبعة مكتبة الرشد، المملكة العربية السعودية- الرياض، ١٩٩٨م: ص٩٦؛ الفتاوى السعدية: ص٢٩٨.

(١٠٨) ينظر: بحوث في فقه البنوك الإسلامي، د.علي القرداغي، ط١، طبعة دار البشائر الإسلامية، بيروت، ٢٠٠٧م: ص٢١٥.

(١٠٩) ينظر: المعاملات المالية المعاصرة، د. محمد عثمان شبير، ط٢، طبعة دار النفائس، عمان، ١٩٩٨م: ص١٦٧؛ البيوع الشائعة وأثر ضوابط المبيع على شرعيتها، د. محمد توفيق رمضان البوطي، ط١، طبعة دار الفكر، بيروت، ١٩٩٨م: ص٣٧٩.

(١١٠) ينظر: القواعد والضوابط الفقهية لأحكام المبيع في الشريعة الإسلامية، د.عبد المجيد عبد الله: ص٢٦٠- ٢٦٧.

المصادر والمراجع

١- أحكام الأوراق النقدية والتجارية، د.عبد الله الجعيد، ط١، طبعة السعودية، الرياض، ١٩٩٣م.

٢- أحكام التجارة الإلكترونية، للأستاذ علي محمد أبو العز، ط١، طبعة دار النفائس، عمان، ٢٠٠٦م.

٣- أحكام النقود في الشريعة الإسلامية، للأستاذ محمد سلامة جبر، ط١، طبعة شركة الشعاع، الكويت، ١٩٨١م.

٤- أحكام تغير قيمة العملة النقدية، الأستاذ مضر نزار العاني، ط٢، طبعة دار النفائس، عمان، ٢٠٠١م.

٥- الإحكام في أصول الأحكام، للإمام سيف الدين الآمدي (ت٦٣١ هـ)، تحقيق: الشيخ عبد الرزاق عفيفي، طبعة المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٢م.

٦- إحياء علوم الدين، للإمام أبي حامد الغزالي (ت٥٠٥ هـ)، طبعة المطبعة، مصر، ١٣٢٦ هـ.

٧- الاختيارات الفقهية، أحمد عبد الحليم بن تيمية (ت٤٢٨ هـ)، تحقيق: علاء الدين أبو الحسن البعلي، طبعة مكتبة الرياض، د.ت.

٨- الإشراف على مسائل الخلاف، للقاضي عبد الوهاب البغدادي المالكي (ت٤٢٢هـــ)، تحقيق: الحبيب بن طاهر، ط١، طبعة دار أبن حزم، بيروت، ١٩٩٩م.

٩- أصول التشريع الإسلامي، للأستاذ علي حسب الله، ط٣، طبعة دار المعارف، مصر، د.ت.

١٠-أصول الفقه، للشيخ عبد الوهاب خلاف، ط٢، طبعة دار القلم، الكويت، ٢٠٠٠م.

١١-أصول الفقه، للشيخ محمد أبو زهرة، طبعة دار المعارف، مصر، د.ت.

١٢-إعلام الموقعين عن رب العالمين، للإمام أبي بكر بن القيم الجوزيـــة (ت٧٥١هـــ)، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، طبعة دار الجيل، مصر، ١٩٧٣م.

١٣-البحر الرائق شرح كنز الدقائق، للإمام الزيلعي الحنفي (ت٧٧٠ هـــ)، طبعـــة دار المعرفة، بيروت، د.ت.

١٤-بحوث في فقه البنوك الإسلامي، د. علي القرداغي، ط١، طبعة دار البشائر الإسلامية، بيروت، ٢٠٠٧م.

١٥-بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للإمام علاء الدين الكاساني الحنفي (ت٥٨٧)، ط٢، طبعة دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٢م.

١٦-بداية المجتهد ونهاية المقتصد، أبو الوليد محمد بـــن أحمـــد بـــن رشـــد القرطبـــي، (ت٥٩٥هــ)، دار الفكر، بيروت، د.ت.

١٧-البيوع الشائعة وأثر ضوابط المبيع على شرعيتها، د. محمد توفيق رمضان البـــوطي، ط١، طبعة دار الفكر، بيروت، ١٩٩٨م.

١٨-تحفة الفقهاء، للإمام علاء الدين السمرقندي، تحقيق: محمد المنتصر الكتاني ود.وهبة الزحيلي، ط١، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٤م.

١٩-تفسير آيات الأحكام، أحمد عبد الحليم بن تيمية (ت٧٢٨هـــ)، ط١، طبعـــة مكتبـــة الرشد، الرياض، ١٩٩٧م.

٢٠-التكييف الفقهي، د.محمد عثمان شبير، ط١، طبعة دار النفائس، عمان، ٢٠٠٤م.

٢١-تهذيب المدونة في الفقه المالكي، للإمام أبي سعيد البراذغي القيرواني، دراسة وتحقيق: محمد الأمين ولد محمد سالم بن الشيخ، ط١، طبعة دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات العربية المتحدة، ١٩٩٩م.
٢٢-الجامع الصحيح المعروف بسنن الترمذي، للإمام محمد بن عيسى الترمذي (ت٢٧٩هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
٢٣-جامع الفصولين للإمام ابن قاضي سماونة، ط١، المطبعة الكبرى الميرية ببولاق، مصر المحمية، ١٣٠٠هـ.
٢٤-الجامع في أصول الربا، د.رفيق المصري، ط١، طبعة دمشق، ١٤١٢هـ.
٢٥-حاشية البيجرمي على شرح منهج الطلاب، للإمام سليمان بن محمود بن عمر البيجرمي، طبعة المكتبة الإسلامية، ديار بكر، د.ت.
٢٦-حجة الله البالغة، للإمام ولي الله الدهلوي (ت١١٧٦هـ)، ط١، طبعة دار أبن حزم، بيروت، ١٩٩٩م.
٢٧-دراسة في أسعار الصرف وتغيراتها، سالم عبد الحسين سالم، رسالة ماجستير في كلية الإدارة والاقتصاد، جامعة بغداد، غير منشورة، ١٩٨٤م.
٢٨-دورة مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي السادس بجدة- السعودية- لسنة ١٩٩٠م مجلة المجمع العدد(٦).
٢٩-الربا في نظر القانون الإسلامي، محمد عبد الله دراز، محاضرة في مؤتمر القانون الإسلامي المنعقد بباريس سنة ١٩٥١م، طبعة القاهرة- مصر.
٣٠-الربا وأثره في المجتمع الإسلامي، د.عمر سليمان الأشقر، طبعة دار الدعوة، الكويت، ١٩٨٤م.
٣١-الربا، للأستاذ المرحوم أبو الأعلى المودودي، طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧٩م.
٣٢-رد المحتار على الدر المختار"حاشية أبن عابدين"، للإمام محمد أمين المشهور بابن عابدين (ت١٢٥٢هـ)، ط١، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٥م.

٣٣-سنن أبي داود، للإمام سليمان بن الاشعث السجستاني (ت٢٧٥هـ)، مراجعة: محمد محي الدين عبد الحميد، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
٣٤-شرح معاني الآثار، للإمام أحمد بن محمد الطحاوي (ت٣٢١هـ)، طبعة الأنوار المحمدية، القاهرة، ١٩٦٨م.
٣٥-صحيح مسلم بشرح النووي، للإمام يحيى بن زكريا النووي (ت٦٧٦هـ)، تحقيق: محمد بن عبادي عبد الحليم، ط١، طبعة مكتبة الصفا، مصر، ٢٠٠٣م.
٣٦-صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي،بيروت، د.ت.
٣٧-عون المعبود شرح سنن أبي داود، للإمام عبد الرحمن شرف الحق آبادي، تحقيق: محمد عبد الرحمن عثمان، طبعة المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ١٣٨٨هـ.
٣٨-الفتاوى الجلية، للشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي، طبعة مكتبة الرشد، المملكة العربية السعودية- الرياض، ١٩٩٨م.
٣٩-الفتاوى السعدية، للشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي، طبعة مكتبة الرشد، المملكة العربية السعودية- الرياض، ١٩٩٧م.
٤٠-الفتاوى الهندية للشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، ط١، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م.
٤١-فتح الباري بشرح صحيح البخاري، للإمام أبن حجر العسقلاني (ت٨٥٢ هـ)، تحقيق وتعليق: الشيخ عبد العزيز بن باز، ط١، طبعة مكتبة الصفا، مصر، ٢٠٠٣م.
٤٢-فتح القدير شرح الهداية، للإمام الكمال بن الهمام الحنفي (ت٦٨١ هـ)، ط١، طبعة مركز أهل السنة، الهند، ٢٠٠٤م.
٤٣-فتوح البلدان، للبلاذري، تحقيق: محمد رضوان، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣م.
٤٤-الفصول من الأصول، للإمام أبي بكر الجصاص الحنفي (ت٣٧٠ هـ)، تحقيق: عجيل هاشم الشحتي، ط١، طبعة وزارة الأوقاف الكويتية، ١٩٩٤م.
٤٥-الفقه الإسلامي وأدلته، د.وهبة الزحيلي، ط٩، طبعة دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٦م.

٤٦-فقه المعاملات المالية المقارن، د.علاء الدين زعتري، ط١، طبعة دار العصماء، سوريا، ٢٠٠٧م.
٤٧-فقه المعاملات المالية عند المالكية، د.سعاد سطيحي، ط١، طبعة دار أبن كثير، دمشق، ٢٠٠٧م.
٤٨-فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، للإمام محب الله بن عبد الشكور البهاري (ت١١١٩هـ)، ضبطه وصححه: عبد الله محمود محمد، ط١، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٢م.
٤٩-قرارات مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الثالثة، رقم القرار ٢١(٣/٩) لسنة ١٩٨٦م.
٥٠-قرارات مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الثالثة، رقم القرار: ٢١(٣/٩) عمان، المملكة الأردنية الهاشمية، من ٨-١٣ صفر لسنة ١٤٠٧هـ الموافق ١٦ تشرين الأول لسنة ١٩٨٦م.
٥١-القواعد والضوابط الفقهية لأحكام المبيع في الشريعة الإسلامية، د.عبد المجيد عبد الله دية، ط١، دار النفائس، عمان، ٢٠٠٥م.
٥٢-قوانين الأحكام الشرعية، للإمام محمد بن أحمد بن جزي (ت٧٤١هـ)، ط١، طبعة دار الملايين، بيروت، ١٩٧٩م.
٥٣-كتاب الأموال، لأبي عبيد القاسم بن سلام، تحقيق: محمد خليل حراس، ط١، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦م.
٥٤-المبسوط في الفقه، للإمام شمس الأئمة السرخسي (ت٤٩٠هـ)، تصحيح: الشيخ خليل الميس، طبعة دار المعرفة، بيروت، د.ت.
٥٥-مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد (٧).
٥٦-مجموع الفتاوى، أحمد عبد الحليم بن تيمية (ت٧٢٨هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن قاسم، طبعة المجمع العلمي السعودي، الرياض، د.ت.
٥٧-المجموع شرح المهذب، للامام يحيى بن زكريا النووي (ت٦٧٦هـ)، طبعة دار المعرفة، بيروت، د.ت.

٥٨-المحلى في الفقه الظاهري، للإمام أبي محمد أبن حزم الظاهري (ت٤٥٦هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٦٧م.
٥٩-المدونة الكبرى، للإمام أبي عبد الله مالك بن أنس الأصبحي (ت١٧٩هـ)، طبعة دار صادر، بيروت، د.ت.
٦٠-المصباح المنير، أحمد بن محمد المغربي الفيومي (ت٧٧٠هـ)، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
٦١-المصنف، للإمام عبد الرزاق بن همام (ت٢١١هـ)، تحقيق: الأستاذ حبيب الأعظمي، ط٢، طبعة المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٧م.
٦٢-المعاملات المالية المعاصرة، د.محمد عثمان شبير، ط٢، طبعة دار النفائس، عمان، ١٩٩٨م.
٦٣-معجم المصطلحات المالية والاقتصادية، د. نزيه حماد، ط١، طبعة دار القلم، دمشق، ٢٠٠٨م.
٦٤-معجم مصطلحات أصول الفقه، د. قطب مصطفى سانو، ط٣، طبعة دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٦م.
٦٥-معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا (ت٣٩٥هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، ط١، طبعة دار إحياء الكتب العلمية، القاهرة، ١٣٦٨هـ.
٦٦-مغني المحتاج في شرح المنهاج، للإمام محمد الشربيني الخطيب (ت٩٩٧هـ)، طبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٨٥م.
٦٧-المغني في الفقه، للإمام أبن قدامة المقدسي الحنبلي (ت٦٢٠هـ)، ط١، طبعة مكتبة الرياض الحديثة، المملكة العربية السعودية، ١٩٨٥م.
٦٨-المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم، د. عبد الكريم زيدان، ط٢، طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٧م.
٦٩-المنتقى على الموطأ، للإمام سليمان بن خلف الباجي الأندلسي (ت٤٩٤هـ)، ط١، طبعة دار السعادة، القاهرة، ١٣٤٣هـ.

٧٠-النظام الاقتصادي في الإسلام، للشيخ تقي الدين النبهاني، طبعة دار الأمة، بيروت، د.ت.

٧١-النقود العربية الإسلامية، للأستاذ محمد باقر الحسيني، ط١، طبعة وزارة الأوقاف، بغداد، ١٩٨٥م.

٧٢-النقود في الإسلام، د.عبد الجبار حمد السبهاني، بحث منشور في مجلة الحكمة، العدد (١٢)، ١٩٩٥م.

٧٣-النقود والمصارف، د. عبد المنعم البيه، ط٢، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٠م.

٧٤-النقود والمكاييل والموازيين، للإمام محمد عبد الرؤوف المناوي، تحقيق: د.رجاء السامرائي، ط١، طبعة وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ١٩٨١م.

٧٥-نهاية السول شرح منهاج الأصول، للإمام عبد الرحيم الأسنوي (ت٧٧٢هـ)، طبعة عالم الكتب، القاهرة، ٢٠٠٢م.

٧٦-نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، للإمام محمد بن علي الشوكاني (ت١٢٥٠هـ)، طبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، د.ت.

٧٧-يسر الإسلام وأصول التشريع العام، للشيخ محمد رشيد رضا، طبعة دار المعارف، مصر، د.ت.

أحكام تتبع رخص المذاهب عند الأصوليين

د. مهند سعدي حسين
كلية أصول الدين(قسم العقيدة)

المقدمة

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين....

أما بعد:

فمما لاشك فيه إن المذاهب الإسلامية وأراء العلماء المبثوثة فيها لها منزلة كبيرة لدى المسلمين حيث اعتنوا بها أشد العناية وتناقلوها وتلقوها بالرضا والقبول، ولا خلاف أيضا في ان هذه المذاهب حملت بين ثناياها ارآء عبر عنها بعض العلماء بـ(زلات العلماء) وآخرون عبروا عنها بـ(نوادر العلماء)، ثم اصطلح عليها فيما بعد عند علماء الأصول بـ(رخص المذاهب) وميزة هذه النوادر مع قلتها ان لها حكمين مختلفين عند العلماء فقسم من العلماء أباحها والقسم الآخر منعها، ومثل هكذا مسائل لم يتركها العلماء دون بحث فقد تناولوها وبحثوها تحت عنوان (تتبع رخص العلماء) أو (تتبع رخص المذاهب).

فاحببت في هذا البحث أن أتناول الموضوع من الناحية الأصولية وحاولت جمع شتات الموضوع من كتب الأصول- بالرغم من ان اليسير من كتب الأصول تناولته- ومن ثم بينت آراء الأصوليين وذكرت أدلتهم وناقشت الأدلة وبينت الرأي الراجح منها.

وقد اقتضت الخطة ان يقسم الموضوع على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تناولت فيه تعريف الرخصة لغة واصطلاحا، وبينت المعنى المراد من تتبع الرخص والفرق بينه وبين التلفيق.

المبحث الثاني: تناولت فيه حكم تتبع الرخص وخلاف العلماء فيه.

المبحث الثالث: أدلة العلماء على أقوالهم مع بيان الرأي الراجح.

وفي نهاية البحث اوردت قائمة بالمصادر والمراجع التي استخدمتها في إعداد هذا البحث.

المبحث الأول

تعريف الرخصة لغة واصطلاحا، والمعنى المراد من تتبع الرخص والفرق بينه وبين التلفيق

تعريف الرخصة لغة واصطلاحا:

الرخصة لغة:

}الرَّخْصُ الشيء الناعم اللَّيِّنُ والرُّخْصُ ضدّ الغلاءِ رَخُصَ السِّعْر يَرْخُص رُخْصاً فهو رَخِيصٌ وأَرْخَصَه جعله رَخِيصاً وارْتَخَصْت الشيء اشتريته رَخِيصاً وارْتَخَصَه أَي عَدَّه رَخِيصاً واسْتَرْخَصَه رآه رَخِيصاً ويكون أَرْخَصَه وجَدَه رَخِيصاً. الخُرْصة والرُّخْصة وهي الفُرْصة والرُّقْصة بمعنى واحد ورَخَّصَ له في الأَمر أَذِنَ له فيه بعد النهي عنه والاسم الرُّخْصةُ، والرُّخُصةُ والرُّخْصةُ تَرْخِيصُ اللّه للعبد في أَشياءَ خَفَّفَها عنه والرُّخْصةُ في الأَمر وهو خلاف التشديد وقد رُخِّصَ له في كذا ترْخِيصاً فترَخَّصَ هو فيه أَي لم يَسْتَقْصِ، وتقول رَخَّصْت فلاناً في كذا وكذا أَي أَذِنْت له بعد نهيي إِيّاه عنه ومَوْت رَخِيصٌ ذَرِيع ورُخاصُ اسم امرأَة{[١].

ويقول ابن فارس[٢]: }الراء والخاء والصاد أصلٌ يدلُّ على لِينٍ وخلافِ شِدّة. من ذلك اللّحْمُ الرَّخْص، هو الناعم. ومن ذلك الرُّخْص: خِلاف الغَلاء. والرُّخْصَة في الأمر: خَلاف التَّشْديد. وفي الحديث[٣]: }**إنَّ الله جلّ ثناؤه يحبُّ أن يؤخذ برُخَصِهِ كما يحبُّ أن تُؤتَى عزائِمهُ**{[٤].

ويقول الفيومي[٥]: }وَالرُّخْصَةُ وِزَانُ غُرْفَةٍ وَتُضَمُّ الْخَاءُ لِلْإِتْبَاعِ وَمِثْلُهُ ظُلْمَةٌ وَظُلُمَةٌ وَهُدْنَةٌ وَهُدُنَةٌ وَقُرْبَةٌ وَقُرُبَةٌ وَجُمْعَةٌ وَجُمُعَةٌ وَخُلْبَةٌ وَخُلُبَةٌ لِلِّيفِ وَجُبْنَةٌ وَجُبُنَةٌ لِمَا يُؤْكَلُ وَهُدْبَةٌ وَهُدُبَةُ الثَّوْبِ وَالْجَمْعُ رُخَصٌ وَرُخُصَاتٌ مِثْلُ : غُرَفٍ وَغُرُفَاتٍ وَالرُّخْصَةُ التَّسْهِيلُ فِي الْأَمْرِ وَالتَّيْسِيرُ يُقَالُ رَخَّصَ الشَّرْعُ لَنَا فِي كَذَا تَرْخِيصًا وَأَرْخَصَ إرْخَاصًا إذَا يَسَّرَهُ وَسَهَّلَهُ وَفُلَانٌ يَتَرَخَّصُ فِي الْأَمْرِ أَيْ لَمْ يَسْتَقْصِ وَقَضِيبٌ رَخْصٌ أَيْ طَرِيٌّ لَيِّنٌ وَرَخُصَ الْبَدَنُ بِالضَّمِّ رَخَاصَةُ وَرُخُوصَةً إذَا نَعُمَ وَلَانَ مَلْمَسُهُ فَهُوَ رَخْصٌ{[٦].

من خلال التعريفات التي مرت نستطيع ان نقول ان مادة (رَخُصَ) تدل على التخفيف والتيسير والتسهيل، وكما يقول ابن فارس: "أصل يدل على لين وخلاف شدة".

الرخصة اصطلاحاً:

من خلال تتبع استعمالات العلماء لكلمة (رخصة) يتبين لنا أن لها في عـــرفهم معنيين:

الأول: الرخصة الشرعية، والتي عرفها العلماء بالآتي:

عرفها الامدي[٧] بقوله: }والواجب ان يقال: الرخصة ما شرع مـــن الأحكـــام لعذر مع قيام السبب المحرم، حتى يعم النفي والإثبات{[٨].

ويقصد بذلك ان الرخصة قد تكون بالفعل أو بترك الفعل، فالتي تكون بالفعـــل كأكل الميتة حالة الاضطرار، والتي تكون بترك الفعل كإسقاط وجوب صوم رمضـــان للمعذور.

وعرفها البزدوي[٩] بقوله: }اسم لما بني على أعذار العباد، ثم قال: وهو مـــا يستباح مع قيام المحرم{[١٠].

وآخرون عرفوها بقولهم: }ما ثبت على خـــلاف دليـــل شـــرعي لمعـــارض راجح{[١١].

وبقولهم: }الرخصة هي اسم لما تغير عن الأمر الأصلي بعارض الى تخفيف وتيسير، ترفيها وتوسعة على أصحاب الأعذار سواء أكان التغيير في وصـــفه أم فـــي حكمه{[١٢].

وهذا النوع من الرخصة غير مراد ببحثنا هذا.

النوع الثاني: الرخصة الفقهية، وهي المرادة في بحثنا هذا، وقد جاء هذا المعنى وفـــق الاستعمال اللغوي، فهي بمعنى التسهيل والتخفيف، وتتبع الرخص هو طلب التخفيف في الأحكام الشرعية.

فقد عرفها الزركشي[١٣] بقوله:}اختيار المرء من كل مذهب ما هـــو الاهـــون عليه{[١٤].

وعرفها غيره بقوله: }أن يأخذ من كل مذهب ما هو الأهون فيمـــا يقـــع مـــن المسائل{[١٥].

لكن قبل ان نذكر اراء العلماء في حكم تتبع الرخص علينا ان نبين لفظة تـــرد عند الاصوليين ولها علاقة بتتبع الرخص إلا وهي(التلفيق)[١٦] لأن التلفيق في حقيقتـــه

الجمع بين قولين أو اكثر بحيث يخرج برأي لم يقل به احد من العلماء وهو أمر قريب من تتبع الرخص، لان كلاً من تتبع الرخص والتلفيق مبنية على مسالة عدم التزام العامي مذهبا معينا لذلك العلماء غالبا ما يتكلمون عنهما عقيب كلامهم عن مسالة (التزام العامي مذهبا معينا) من حيث انهما مبنيان على مسألة التزام المذهب ومخرجة عليه.

والتلفيق قد يكون سببه طلب السهولة واليسر وهو نفس مقصد متتبع الرخص لكنه لم ياخذ بقول واحد من الفقهاء ويعمل به بل جمع عدة أقوال وفي المحصلة النهائية جاء بصورة لم يقل بها احد من الأئمة فأصبحت تلفيقا بين الأقوال. لكن نستطيع أن نبين الفرق بينهما من خلال النقاط التالية(١٧):

١. إن تتبع الرخص يكون بأخذ الأخف والأسهل من الأقوال، أما التلفيق فحقيقته الجمع بين قولين، وبناء على ذلك فانه قد يكون بأخذ القول الأخف أو قد يكون بأخذ القول الأثقل.
٢. تتبع الرخص يكون في الحكم ويكون في أجزاء الحكم، أما التلفيق فانه لا يكون الا في اجزاء الحكم الواحد، لان في تتبع الرخص الأخذ بقول واحد أو أكثر طلبا للتسهيل، اما التلفيق فلابد من ان يكون هناك قولان او أكثر ويجمع بينهما.
٣. تتبع الرخص ليس فيه احداث قول جديد في المسألة، وإنما يتبع الإنسان رخصة قال بها بعض العلماء، اما التلفيق فان القول الناتج عنه لم يقل به احد من العلماء، وإنما هو جمع او تصرف في أقوال العلماء.

ولكي يتضح لنا الموضوع نورد بعض الأمثلة على التلفيق(١٨):

فمن ذلك ان يقلد شخص مذهب الشافعي في الاكتفاء بمسح بعض الرأس في الوضوء ثم يقلد أبا حنيفة أو مالكا في عدم نقض الوضوء بلمس المرأة، ثم يصلي فان هذا الوضوء الذي صلى به على هذا النحو لم يقل به هؤلاء الأئمة، فالشافعي يعتبره باطلا لنقضه باللمس وأبو حنيفة لا يجيزه لعدم مسح ربع الرأس ومالك لا يقره لعدم مسح جميع الرأس.

ومن الأمثلة الأخرى ان يتزوج رجل امرأة بلا ولي ولا صداق ولا شهود مقلدا كل مذهب فيما يقول به الآخر، وهذه الصورة باطلة لانها لم يقل بها احد من الأئمة.

المبحث الثاني
حكم تتبع الرخص وخلاف العلماء فيه

خلاف العلماء في تتبع الرخص:

انقسم العلماء في جواز تتبع الرخص وعدم الجواز على مذهبين رئيسيين هما:

المذهب الاول:

منع تتبع الرخص مطلقا[١٩]، وهذا هو قول الامام الغزالي[٢٠] وهو الأصح عند المالكية والحنابلة والسبكي[٢١] والشاطبي[٢٢].

وشدد ابن حزم[٢٣] فيه حيث نقل الاجماع في منع تتبع الرخص، حيث في كتابه مراتب الإجماع: }واتفقوا ان طلب رخص كل تأويل بلا كتاب ولا سنة فسق لا يحل{[٢٤].

ونُقِل عن ابن عبد البر[٢٥] الإجماع ايضا[٢٦].

وجزم الامام النووي[٢٧] في فتاويه بانه لا يجوز تتبع الرخص[٢٨].

أما ابن القيم[٢٩] فقد منعها وشدد فيها لكنه قال: }لا يجوز للمفتي تتبع الحيل المحرمة والمكروهة ولا تتبع الرخص لمن أراد نفعه فإن تتبع ذلك فسق وحرم استفتاؤه، فإن حسن قصده في حيلة جائزة لا شبهة فيها ولا مفسدة لتخليص المستفتى بها من حرج جاز ذلك بل استحب، وقد ارشد الله تعالى نبيه أيوب عليه السلام الى التخلص من الحنث بأن يأخذ بيده ضغثا فيضرب به المرأة، وأرشد النبي ﷺ بلالا الى بيع التمر بدراهم ثم يشترى بالدراهم تمرا آخر فيتخلص من الربا، فأحسن المخارج ما خلص من المآثم وأقبح الحيل ما أوقع في المحارم أو اسقط ما أوجبه الله ورسوله من الحق اللازم{[٣٠].

المذهب الثاني:

ذهبوا الى جواز تتبع الرخص وقال به اكثر الحنفية منهم السرخسي[٣١] وابن الهمام[٣٢] وابن عبد الشكور[٣٣] وأمير باد شاه[٣٤] وبعض المالكية والشافعية[٣٥]. ونقل الشرنبلالي[٣٦] الحنفي عن السيد باد شاه في شرح التجريد يجوز اتباع رخص المذاهب ولا يمنع منه مانع شرعي إذ للإنسان أن يسلك المسلك الأخف عليه إن كان له إليه سبيل بأن لم يكن عمل بقول آخر مخالف لذلك الأخف اهـ[٣٧].

وقسم من الذين قالوا بجواز تتبع الرخص قالوا بجواز ذلك لكن بشروط، وعلى النحو الآتي:

١. قيد العز بن عبد السلام[٣٨] الجواز بان لا يترتب عليه ما ينقض به حكم الحاكم حيث يقول: }ومن قلد إماما من الأئمة ثم أراد تقليد غيره فهل له ذلك؟ فيه خلاف والمختار التفصيل فإن كان المذهب الذي أراد الانتقال إليه مما ينقض فيه الحكم فليس له الانتقال إلى حكم يجب نقضه فإنه لم يجب نقضه إلا لبطلانه، فإن كان المأخذان متقاربين جاز التقليد والانتقال لأن الناس لم يزالوا من زمن الصحابة إلى أن ظهرت المذاهب الأربعة يقلدون من اتفق من العلماء من غير نكير من أحد يعتبر إنكاره، ولو كان ذلك باطلا لأنكروه، وكذلك لا يجب تقليد الأفضل وإن كان هو الأولى لأنه لو وجب تقليده لما قلد الناس الفاضل والمفضول في زمن الصحابة والتابعين من غير نكير بل كانوا مسترسلين في تقليد الفاضل والأفضل ولم يكن الأفضل يدعو الكل إلى تقليد نفسه ولا المفضول يمنع من سأله عن وجود الفاضل وهذا مما لا يرتاب فيه عاقل{[٣٩].

٢. تبع القرافي[٤٠] العز بن عبد السلام في شرطه السابق وزاد عليه شرطا آخر وهو: أن لا يجمع بين المذاهب على وجه يخرق به الإجماع[٤١].

٣. ذكر العطار[٤٢] في حاشيته اضافة الى شروط القرافي الشروط الآتية لجواز تتبع الرخص وهي[٤٣]:

أولا: لا بد وأن يكون التقليد والتتبع في المسائل المدونة للمجتهدين الذين استقر الإجماع عليهم الآن وهم الأربعة دون من عداهم لأنه بموت أصحابهم انقرضت مذاهبهم وقد كانوا كثيرين.

ثانيا: ويقيد تتبع الرخص بقيد آخر وهو أن لا يترك العزائم رأساً بحيث يخرج عن ربقة التكليف الذي هو إلزام ما فيه كلفة.

٤. ذكر ابن دقيق العيد[٤٤] شروطا لجواز التنقل بين المذاهب وهي[٤٥]:

أولا: أن لا يجتمع في صورة يقع الاجماع على بطلانها، كما اذا افتصد ومس الذكر وصلى.

ثانيا: الا يكون ما قلد فيه مما ينقض فيه الحكم لو وقع به.

ثالثا: انشراح صدره للتقليد المذكور وعدم اعتقاده لكونه متلاعبا بالدين متساهلا فيه، ودليل اعتبار هذا الشرط قوله ﷺ }**والإثم ما حاك في نفسك**{[٤٦] فهذا تصريح بان ما حاك في نفسك ففعله إثم.

وهذا الذي ذكره ابن دقيق العيد وان كانت شروطا للتنقل بين المذاهب بشكل عام، لكنها قد تنسحب على تتبع رخص المذاهب، لان الرخص من ضمن ما قال به الفقهاء في مذاهبهم.

مسألة: هل يفسق متتبع الرخص؟

قبل أن نورد الأدلة علينا ان نبين مسألة ذكرها العلماء عند تناولهم لموضوع تتبع الرخص، وهي: هل إن متتبع الرخص يفسق ام لا ؟

اختلف العلماء في هذه المسالة على مذهبين[٤٧]:

المذهب الأول:

قالوا يفسق متتبع الرخص وهي رواية عن الإمام احمد حيث نقل عنه انه قال: }لو ان رجلا عمل بكل رخصة، بقول أهل الكوفة في النبيذ وأهل المدينة في السماع واهل مكة في المتعة كان فاسقا{[٤٨].

ورجح هذه الرواية ابن القيم واختارها[٤٩]. وقال بهذا الرأي أبو إسحاق المروزي[٥٠] من الشافعية[٥١] وفي كلام الشاطبي المالكي في الموافقات ما يوحي لميله الى هذا الرأي[٥٢].

المذهب الثاني:

قالوا بعدم تفسيق متتبع الرخص وهي الرواية الثانية المنقولة عن الإمام احمد[٥٣]، وبها قال ابن أبي هريرة[٥٤] من الشافعية[٥٥].

وهذا النقل المختلف عن الإمام احمد والذي قد يوحي بالتناقض قام القاضي أبو يعلى[٥٦] بتوجيهه فقال[٥٧]: التفسيق يخص المجتهد اذا لم يؤده اجتهاده الى الرخصة واتبعها، وبالعامي المُقْدِم عليها من غير تقليد لإخلاله بفرضه وهو التقليد، فأما العامي اذا قلد في ذلك فلا يفسق لأنه قلد من يسوغ اجتهاده.

ونُقِل عن العز بن عبد السلام انه قال[٥٨]: اذا كان في المسألة قولان للعلماء بالحل والحرمة كشرب النبيذ[٥٩] – مثلا – فشربه شخص ولم يقلد أبا حنيفة ولا غيره،

هل يأثم أم لا ؟ لأن اضافته لمالك والشافعي ليست باولى من اضـــافته لأبـــي حنيفـــة، وحاصل ما قال: انه ينظر الى الفعل الذي فعله المكلف فان كان مما اشتهر تحريمه في الشرع أثم وإلا لم يأثم.

المبحث الثالث
أدلة العلماء على أقوالهم مع بيان الرأي الراجح

الأدلة:

استدل المانعون لتتبع الرخص بالأدلة الآتية:

١. بالاجماع الذي نقل عن ابن حزم وابن دقيق العيد.

٢. قالوا ان تتبع الرخص ميل مع اهواء النفوس والشرع جاء بالنهي عن اتباع الهـــوى فهذا مضاد لذلك الأصل المتفق عليه[٦٠].

٣. قالوا أيضا القول بتتبع الرخص مضاد لقوله تعالى:چ□□□□□□□□□□□□□□ □□□□□□□چ[٦١] وموضع الخلاف موضع تنازع فلا يصح أن يرد إلى أهواء النفوس وإنما يرد إلى الشريعة وهى تبين الراجح من القـــولين فيجـــب اتباعـــه لا الموافق للغرض[٦٢].

٤. عضدوا قولهم بما نقل عن السلف من القول بمنع تتبع الرخص ومن ذلك:

أ. قول الاوزاعي[٦٣]: }من اخذ بنوادر العلماء خرج من ربقة الاسلام{[٦٤].

ب. ما روي عنه أيضا حيث يقول: }يترك من قول اهل مكة المتعة والصرف، ومن قول أهل المدينة السماع واتيان النساء في أدبارهن، ومن قول أهل الشام الجبر والطاعة، ومن قول أهل الكوفة النبيذ والسحور{[٦٥].

ج. ما روي عن يحيى القطان[٦٦] حيث يقول: }لو أن رجلا عمل بكل رخصة بقول أهل المدينة فى السماع يعنى فى الغناء، وبقول أهل الكوفة فى النبيذ، وبقول أهل مكة فى المتعة، لكان فاسقا{[٦٧].

د. ما روي عن معمر[٦٨] حيث يقول:} لو أن رجلا أخذ بقول أهل المدينة فى السماع يعنى الغناء وإتيان النساء فى أدبارهن، وبقول أهل مكة فى المتعة والصرف، وبقول أهل الكوفة فى المسكر، كان شر عباد الله عز وجل{[٦٩].

ه. وقول سليمان التيمى[٧٠]: }لو أخذت برخصة كل عالم أو قال بزلة كل عالم اجتمع فيك الشر كله{[٧١].

و. روي عن القاضي إسماعيل بن إسحاق[٧٢] أنه قال: }دخلت على المعتضد[٧٣] فدفع إلي كتابا نظرت فيه وكان قد جمع له الرخص من زلل العلماء وما احتج به كل منهم لنفسه، فقلت له: يا أمير المؤمنين مصنف هذا الكتاب زنديق، فقال: لم تصح هذه الأحاديث، قلت: الأحاديث على ما رويت؛ ولكن من أباح المسكر لم يبح المتعة ومن أباح المتعة لم يبح الغناء والمسكر، وما من عالم إلا وله زلة ومن جمع زلل العلماء ثم أخذ بها ذهب دينه، فأمر المعتضد فأحرق ذلك الكتاب{[٧٤].

ز. روي عن إبراهيم بن ادهم[٧٥] انه قال: }من حمل شاذ العلماء حمل شرا كبيرا{[٧٦].

٥. وقد ذكر الشاطبي في الموافقات جملة مما في إتباع رخص المذاهب من المفاسد سوى ما تقدم وهي[٧٧]:

أ. الانسلاخ من الدين بترك اتباع الدليل إلى اتباع الخلاف.

ب. الاستهانة بالدين إذ يصير بهذا الاعتبار سيالا لا ينضبط.

ج. ترك ما هو معلوم إلى ما ليس بمعلوم.

د. انخرام قانون السياسة الشرعية بترك الانضباط إلى امر معروف.

ه. افضائه الى القول بتلفيق المذاهب على وجه يخرق اجماعهم.

أدلة المجيزين لتتبع الرخص:

اما من قال بجواز تتبع الرخص فقد استدلوا بالأدلة الدالة على يسر الشريعة ونفيها للحرج ومن هذه الأدلة:

١. قوله تعالى:ﭽ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜﯝ ﯞ ﭼ[٧٨].

٢. قوله تعالى:ﭽ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓﭼ[٧٩].

٣. قوله تعالى:ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁﮂ ﮃ ﮄ ﮅﭼ[٨٠].

٤. قوله ﷺ: }**بعثت بالحنفية السمحة**{[٨١].

٥. قوله ﷺ: }**إن هذا الدين يسر ولن يشاد الدين احد إلا غلبه**{[٨٢].

٦. قوله ﷺ: }**ان الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه**{[٨٣].

٧. قوله ﷺ: }**عليكم برخصة الله الذي رخص لكم**{.

٨. حديث: } **ما خير رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أمرين الا اختار أيسرهما ما لم يكن إثما**{[٨٤].

٩. ورود بعض الآثار عن سلف هذه الأمة تدل على استحباب التيسير وعدم التشدد من ذلك:

أ. ما روي عن إبراهيم النخعي[٨٥] انه قال: }إذا تخالجك أمران فَظُن إن أحبهما إلى الله أيسرهما{[٨٦].

ب. ما روي عن الشعبي[٨٧]: }إذا اختلف عليك أمران فأنظر أيسرهما فانه أقرب الى الحق، إن الله تعالى أراد بهذه الأمة اليسر ولم يرد بها العسر{[٨٨].

ج. ما روي عن عطاء[٨٩]: }إذا تنازعك أمران فاحمل المسلمين على ايسرهما{[٩٠].

ويقول صاحب التقرير والتحبير[٩١]: }ولا يمنع منه مانع شرعي إذ للإنسان أن يسلك الأخف عليه إذا كان له إليه سبيل بأن لم يكن عمل بآخر فيه{[٩٢].

ويقول أيضا[٩٣]: }أخذ العامي في كل مسألة بقول مجتهد قوله أخف عليه وأنا لا أدري ما يمنع هذا من العقل والسمع وكون الإنسان يتبع ما هو أخف على نفسه من قول مجتهد مسوغ له الاجتهاد ما علمت من الشرع ذمه عليه، وكانﷺ يحب ما خفف عليهم{.

مناقشة الأدلة وبيان الرأي الراجح

إن ادلة الفريقين والتي استدلوا بها يمكن ان يرد عليها وكالآتي:

أما الأدلة التي أستدل بها المجيزون فقد ناقش الإمام الشاطبي اغلبها، حيث رد على استدلالهم بسماحة الشريعة ويسرها بقوله: }وأنت تعلم بما تقدم ما فى هذا الكلام، لان الحنيفية السمحة إنما أتى فيها السماح مقيدا بما هو جار على أصولها وليس تتبع الرخص ولا اختيار الأقوال بالتشهي بثابت من أصولها{[٩٤].

اما قول المجيزين ليس هناك مانع شرعي يمنع من تتبع الرخص فرده الشاطبي بقوله: }تتبع الرخص ميل مع أهواء النفوس والشرع جاء بالنهي عن إتباع الهوى، فهذا مضاد لذلك الأصل المتفق عليه، ومضاد أيضا لقوله تعالى:چ□□□□□□ □□□□□□□□□□□□□□□چ وموضع الخلاف موضع تنازع فلا يصح أن يرد

إلى أهواء النفوس وإنما يرد إلى الشريعة وهى تبين الراجح من القولين فيجب اتباعه لا الموافق للغرض{[٩٥].

أما أدلة المانعين لتتبع الرخص فأقوى دليل عندهم هو دعوى الإجماع، وهـذا الدليل لا يسلم لهم لأن هناك خلافا في هذه المسألة عند العلماء المتقدمين، وقسم مـن العلماء ذهب الى عدم التسليم بصحة نقل الإجماع لذلك يقول صاحب التيسير والتحرير: }وما نقل عن ابن عبد البر من أنه لا يجوز للعامي تتبع الرخص إجماعا فلا نسلم صحة النقل عنه ولو سلم فلا نسلم صحة دعوى الإجماع كيف وفي تفسيق المتتبـع للـرخص روايتان عن أحمد وحمل القاضي أبو يعلى الرواية المفسـقة علـى غيـر متـأول ولا مقلد{[٩٦].

أما صاحب التقرير والتحبير فيرد على هذا الإجماع بأحد أمرين[٩٧]:

الأول: عدم التسليم بصحة دعوى الإجماع، ويستدل بأن في تفسيق المتتبع للرخص عن الإمام أحمد روايتان أحداها مفسقة والأخرى القول بعدم تفسيقه وحمل القاضي أبو يعلى الرواية المفسقة على غير متأول ولا مقلد وذكر، بعض الحنابلة أن قوي الدليل أو كـان عاميا لا يفسق، وينقل أيضا عن روضة الإمام النووي وأصلها عن حكاية الحنـاطي[٩٨] وغيره عن ابن أبي هريرة أنه لا يفسق بتتبع الرخص.

الثاني: حمل الإجماع على نحو ما يجتمع له من ذلك ما لم يقل بمجموعه مجتهد، أي ان الصيغة المجمع على منعها هي إذا قام المتتبع للرخص بالتلفيق بين المـذاهب بحيـث يخرج بصورة لا يقول بها أحد من المجتهدين.

أما قولهم بان تتبع الرخص قول بالتشهي، وان تتبع الرخص مخـالف لقولـه تعالى:چ□□ □□□ □ □چ[٩٩] فهذا مردود لأن الرخص المبثوثة في أقـوال الفقهـاء ليست أقوالا بالتشهي بل هي أقوال معتبرة وعليها أدلة، وعليه فالمتتبع لها يكون متبعـا للدليل لا للهوى.

لكن يجب على الشخص أن لا يكون ديدنه تلقط الرخص وتتبعها حيـث مـا وجدت لأنه في هذه الحالة يخرج من ربقة التكليف [وهو التزام ما فيه كلفة].

لذلك نرى– والله تعالى أعلم– ان المذهب القائل بجواز تتبع الرخص ولكـن بشروط معينة هو الأولى والأرجح، لأنه لا ينبغي القول بالمنع أو بالجواز على إطلاقه.

فلا نستطيع المنع من تتبع الرخص نهائيا فهذا معارض لأساسيات الشريعة الإسـلامية لأنها جاءت مؤكدة على السماحة واليسر، لذلك يقول العز بن عبد السلام: }وللعامي ان يعمل برخص المذاهب، وانكار ذلك جهل ممن أنكره، لأن الأخذ بـالرخص محبـوب، ودين الله يسر، وما جعل عليكم في الدين من حرج{(١٠٠)، وهو هنا بالتأكيد يقصد العمل برخص المذاهب بالشروط التي ذكرها.

ولا نستطيع القول بالجواز على الإطلاق لأننا في هذه الحالة سنجرد الأحكـام عن غايتها وهي إلزام المُكَلَّف ما فيه كلفة.

أما إذا قمنا بتقييد الجواز بشروط معينة بحيث لا نقع في المفاسد التي أثارهـا المانعون لتتبع الرخص سنخرج برأي وسط يقول به الفريقـان لأن القـائلين بـالجواز سيقولون به من باب الأولى بالضوابط المذكورة، ولأن المـانعين إذا وردت الضـوابط يبيحون تتبع الرخص ولو لم يصرحوا بذلك لأن مخاوفهم حول تتبع الرخص والمفاسـد التي أثاروها قد انتفت.

ومن خلال استعراضنا للشروط التي ذكرها العلماء للجواز نستطيع الخروج في المحصلة بشروط شاملة وجامعة، وعلى النحو الآتي:

١. أن لا يكون ما قلد فيه مما ينقض حكم الحاكم.
٢. أن لا يجمع بين المذاهب على وجه يخرق به الإجمـاع [أي لا يقـع فـي التلفيـق الممنوع].
٣. إن يكون التتبع في المسائل المدونة للمجتهدين الذين استقر الإجماع عليهم(١٠١).
٤. إن لا يترك العزائم رأسا بحيث يخرج عن ربقة التكليف الذي هو إلزام ما فيه كلفة.
٥. انشراح صدره للتقليد المذكور وعدم اعتقاده لكونه متلاعبا بالدين متساهلا فيه.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين..... والصلاة والسلام على سيد المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

الهوامش

(١) مختار الصحاح للرازي ١٠١/١ مادة (رخص)، لسان العرب،لابن منظور ٤٠/٧ مـادة (رخص)، القاموس المحيط، للفيروز آبادي، (فصل الراء باب الصاد) ٨٠٠/١.

(٢) ابن فارس: الإمام العلامة اللغوي المحدث أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا بن محمد بن حبيب القزويني المعروف بالرازي المالكي، من أئمة اللغة والادب، ولد في قزوين سنة (٣٢٩هـ)، وتوفي في الري سنة (٣٩٥هـ). [سير أعلام النبلاء للإمام الذهبي ١٧/١٠٣-١٠٦].

(٣) رواه ابن حبان في صحيحه ٢/٦٩ عن ابن عباس ورواه أيضا عن ابن عمر ٨/٣٣٣ [بنفس اللفظ أعلاه]، ورواه الإمام احمد في مسنده ٢/١٠٨ وابن حبان في صحيحه ٦/٤٥١ وابن خزيمة في صحيحه ٣/٢٥٩، والبيهقي في سننه الكبرى ٣/١٤٠ كلهم عن ابن عمر بلفظ [إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يكره أن تؤتى معصيته].

(٤) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس ٢/٤١٥.

(٥) الفيومي: أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس، لغوي اشتهر بكتابه(المصباح المنير)، ولد ونشأ بالفيوم (بمصر)، وتوفي في نحو (٧٧٠هـ). [الأعلام للزركلي ١/ ٢٢٤].

(٦) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للفيومي ١/٢٢٣-٢٢٤ مادة (رخص).

(٧) الآمدي: علي بن ابي علي محمد بن سالم التغلبي سيف الدين الآمدي، ولد بآمد سنة (٥٥٠هـ) وتوفي ودفن بقاسيون سنة (٦٣١هـ). له تصانيف عديدة أوصلها الذهبي إلى العشرين أهمها الإحكام في أصول الأحكام. [الفتح المبين في طبقات الأصوليين للمراغي ١/٥٧-٥٨، معجم الاصوليين لأبي الطيب السوسي/٣٦٧-٣٦٩].

(٨) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي ١/١٧٧.

(٩) البزدوي: علي بن محمد بن عبد الكريم بن موسى الفقيه الاصولي الحنفي كنيته ابو الحسن وابو العسر لعسر تاليفه ويلقب بفخر الإسلام، ولد بسمرقند سنة (٤٠٠هـ) و(ت٤٨٢ هـ)، له في الأصول كتاب (كنز الوصول الى معرفة الأصول) والمعروف باصول البزدوي والذي شرحه عبد العزيز البخاري بكتاب اسماه (كشف الأسرار). [معجم الاصوليين/٣٦٢-٣٦٤].

(١٠) كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، لعلاء الدين البخاري ٢/٤٣٤.

(١١) روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة المقدسي ١/٦٠، القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام، للبعلي الحنبلي ١/١١٥.

(١٢) ميزان الأصول في نتائج العقول، لعلاء الدين السمرقندي ١/١٥٩.

(١٣) الزركشي: محمد بن بهادر بن عبد الله بدر الدين ابو عبـد الله المصـري الزركشـي ولدسنة (٧٥٤هـ) كان فقيها اصوليا اديبا فاضلا، له مؤلفات عديدة اهمها البحر المحيط في الاصول توفي بمصر ودفن بالقرافة الصغرى سـنة (٧٩٤هـ). [الفـتح المبـين ٢٠٩/٢، معجم الاصوليين/٤٤٢].

(١٤) البحر المحيط في أصول الفقه، لبدر الدين الزركشي ٦٠٢/٤، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع،لأبي زرعة العراقي ٣/ ٩٠٦.

(١٥) شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع بحاشية العطار ٤٤٢/٢، تيسـير التحريـر، لأمير بادشاه ٢٥٤/٤، التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج ٤٦٩/٣، أصول الفقه للزحيلي ١١٥٣/٢.

(١٦) التلفيق لغة: مأخوذ من لَفَقْت الثوب أَلْفِقُه لَفْقاً: وهـو أَن تضـم شـفة إِلـى أُخـرى فتـخيطهما. ولَفَق الشفتـين يَلفِقُهما لفْقاً و لَفَّقَهما: ضَمّ إِحداهما إِلـى الأُخرى فخاطهما، والتَّلْفـيقُ أَعم، وبابه ضَرَبَ، وتلافَق القوم: تلاءَمت أُمـورهم. وأَحاديـث مُلَفَّقَـة أَي أَكاذيب مُزَخْرفة، واللَّفَّاق الذي لا يدرك ما يطلب. تقول: لَفَقَ فلان ولَفَّقَ، أَي طلب أَمراً فلـم يدركه. [مختار الصحاح٢٥١/١مادة (لفق)، لسان العرب مادة (لفـق) ٣٣٠/١٠-٣٣١].

اما اصطلاحا: فهو الإتيان بعبارة أو تصرف على كيفية لايقول بها مجتهد مـن أهـل العلم، بان يجمع بين تقليد إمامين أو أكثر في فعل واحد له أركان أو جزئيات لها ارتباط ببعضها لكل منها حكم خاص. [أصول الفقه الميسر ٣٢٨/٣، اصول الزحيلي ١١٤٢/٢]

(١٧) ينظر في هذا الموضوع: حاشية العطار على شرح جلال الدين المحلي ٢٤٢/٢-٢٤٣، اصول الزحيلي ١١٤٢/٢.

(١٨) تنظر هذه الامثلة والمزيد منها: أصول الفقه الميسر، للدكتور شعبان محمد إسـماعيل ٣٢٩/٣، أصول الفقه للزحيلي ١١٤٢/٢-١١٤٤.

(١٩) المستصفى في علم الأصول، للإمام الغزالي ٣٩١/٢، البحر المحـيط ٣٨٢/٨-٣٨٤، الموافقات في أصول الفقه، للشاطبي ١٤٤/٤- ١٤٨،حاشية العطار ٤٤٢/٢، المسـودة في أصول الفقه لآل تيمية/٤٦٢، اصول الفقه الميسر ٣٤٠/٣.

[20] الغزالي: محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الملقب بحجة الإسلام وكنيته أبو حامد الفقيه الشافعي الاصولي المتصوف ولد بطوس سنة (٤٥٠هـ)، أخذ عن شيوخ كثيرين كان أبرزهم امام الحرمين الجويني توفي بطوس سنة (٥٠٥هـ). [الفتح المبين٢/٨-١٠، معجم الاصوليين/٥٠٦-٥٠٨].

[21] ابن السبكي، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن يوسف السبكي الملقب بقاضي القضاة تاج الدين والمكنى بأبي نصر الفقيه الشافعي الاصولي المؤرخ، ولد بالقاهرة سنة (٧٢٧هـ) و(ت٧٧١هـ) ودفن بقاسيون بدمشق. [الفتح المبين ١٨٤/٢، معجم الاصوليين/٣٢٥-٣٢٨].

[22] الشاطبي: ابراهيم بن موسى الغرناطي الشهير بالشاطبي، له مؤلفات كثيرة ونفيسة أهمها الموافقات والاعتصام،(ت٧٩٠هـ). [الفتح المبين٢/٢٠٤-٢٠٥، معجم الاصوليين /٣٢-٣٧].

[23] ابن حزم: ابو محمد علي بن احمد بن سعيد بن حزم الفارسي الاصل اليزيدي الاموي مولاهم القرطبي الظاهري، ولد سنة (٣٨٤هـ) كان شافعيا ثم تحول ظاهريا له مؤلفات عديدة اهمها (المحلى) على مذهب الظاهرية،(ت٤٥٧ هـ).[طبقات الحفاظ للإمام السيوطي/٤٣٦-٤٣٧، الفتح المبين ٢/٢٤٣-٢٤٤، معجم الأصوليين/٣٣٧-٣٤١].

[24] مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، لإبن حزم الظاهري /١٧٥.

[25] ابن عبد البر: الإمام العلامة حافظ المغرب شيخ الإسلام أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري الأندلسي القرطبي المالكي صاحب التصانيف الفائقة، ولد بقرطبة سنة (٣٦٨هـ) كان من كبار حفاظ الحديث يقال له حافظ المغرب، توفي بشاطبة سنة (٤٦٣هـ). [سير أعلام النبلاء ١٨/١٥٣-١٦٣].

[26] أصول الفقه للزحيلي ٢/١١٥٥.

[27] النووي: محي الدين ابو زكريا يحيى بن شرف الدين الحزامي الشافعي شيخ الإسلام وعلم الأولياء ولد سنة (٦٣١هـ) كان إماما حافظا متقنا شديد الورع والزهد (ت٦٧٦هـ) [طبقات الحفاظ/ ٥١٠، الفتح المبين ٢/ ٨١-٨٢].

[28] البحر المحيط ٨/٣٨٣.

[29] ابن القيم: محمد بن ابي بكر بن أيوب الزرعي الدمشقي الملقب بشمس الدين المعروف بابن قيم الجوزية الفقيه الحنبلي الأصولي المحدث النحوي الأديب الواعظ الخطيب ولد

بدمشق سنة (٦٩١هـ) لازم علماء دمشق واخذ عنهم وغلب عليه حب ابن تيمية ولازمه وقلده في كثير من أقواله وأفعاله (ت٧٥٠هـ). [الفتح المبين ٢/ ١٦١، معجم الأصوليين/٤٣٦-٤٣٩].

(٣٠) إعلام الموقعين عن رب العالمين، لإبن قيم الجوزية ٢٢٢/٤.

(٣١) السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهيل المعروف بشمس الأئمة السرخسي الفقيه الحنفي الأصولي كنيته أبو بكر والسرخسي نسبة لبلدته سرخس وهي بخراسان، اخذ عن الحلواني له مؤلفات عديدة اهمها المبسوط وكتاب في الأصول(ت٤٨٣هـ). [الفتح المبين ١/ ٢٦٤-٢٦٥، معجم الأصوليين / ٤١٣-٤١٤].

(٣٢) ابن الهمام: محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود المعروف بالكمال بن الهمام الفقيه الحنفي الأصولي المتكلم النحوي، ولد سنة (٧٩٠هـ) عدّ من المجتهدين المطلقين، توفي بمدينة الاسكندرية سنة (٨٦١هـ). [الفتح المبين ٣/ ٣٧-٣٩، معجم الأصوليين /٤٧٩-٤٨١].

(٣٣) ابن عبد الشكور: محب الله بن عبد الشكور البهاري الحنفي الاصولي المنطقي المحقق، اشهر مؤلفاته (مسلم الثبوت) في أصول الفقه، (ت ١١١٩هـ). [الفتح المبين ٣/ ١٢٢، معجم الأصوليين/٤٠٧-٤٠٨].

(٣٤) أمير باد شاه: محمد أمين بن محمود الحسيني نسبا الخرساني مولدا البخاري منشئا المعروف بأمير باد شاه، فقيه حنفي محقق من أهل بخارى، كان نزيلا بمكة، من أهم تصانيفه (تيسير التحرير) وهو شرح التحرير لابن الهمام في أصول الفقه وذكر المؤلف انه الفه بجوار البيت الحرام، توفي نحو (٩٧٢هـ).[معجم الأصوليين/ ٤٣٢].

(٣٥) تيسير التحرير ٢٥٤/٤-٢٥٥، التقرير والتحبير ٤٦٩/٣-٤٧١، فواتح الرحموت للعلامة عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري ٤٠٦/٢،أصول الفقه للزحيلي ١١٥٤/٢.

(٣٦) الشرنبلالي: حسن بن عمار بن علي الشرنبلالي المصري، فقيه حنفي مكثر من التصنيف، نسبته إلى شبرى بلولة (بالمنوفية) ولد فيها سنة (٩٩٤ هـ) وجاء به والده منها إلى القاهرة وعمره ست سنوات. فنشأ بها ودرس في الأزهر وأصبح المعول عليه

في الفتوى. من أهم كتبه (نور الإيضاح) في الفقه، (مراقي الفلاح) شرح نور الإيضاح، (ت١٠٦٩هـ). [الأعلام للزركلي ٢٠٨/٢].

(٣٧) حاشية العطار:٤٤١/٢-٤٤٢.

(٣٨) العز بن عبد السلام: عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، عز الدين الملقب بسلطان العلماء، فقيه شافعي بلغ رتبة الاجتهاد،ولد في دمشق سنة(٥٧٨هـ) ونشأ فيها وزار بغداد سنة (٥٩٩هـ) فأقام شهرا وعاد إلى دمشق، فتولى الخطابة والتدريس بزاوية الغزالي، ثم الخطابة بالجامع الاموي، ثم رحل الى مصر وتوفي بالقاهرة سنة (٦٦٠هـ). [معجم الأصوليين / ٢٨٤-٢٨٦].

(٣٩) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، للعز بن عبد السلام ١٣٥/٢.

(٤٠) القرافي: ابو العباس احمد بن إدريس بن عبد الرحمن بن عبد الله الصنهاجي المصري المالكي المعروف بشهاب الدين القرافي، أخذ كثيرا عن العز بن عبد السلام وابن الحاجب والفكهاني وغيرهم، انتهت اليه رئاسة المالكية في عصره، توفي بمصر سنة (٦٨٤هـ) ودفن بالقرافة الكبرى.[الفتح المبين ٢/ ٨٦-٨٧، معجم الأصوليين /٤٣-٤٧].

(٤١) حاشية العطار ٢٤٣/٢ وقال: نقله الاسنوي في التمهيد عن القرافي في شرح المحصول، أصول الزحيلي ١١٥٤/٢-١١٥٥.

(٤٢) العطار: حسن بن محمد بن محمود العطار من علماء مصر أصله من المغرب، ومولده ووفاته في القاهرة،ولد سنة(١١٩٠هـ) بالقاهرة، وأقام زمنا في دمشق، وسكن اشكودرة (بألبانيا) واتسع علمه ثم عاد إلى مصر، فتولى إنشاء جريدة (الوقائع المصرية) في بدء صدورها، ثم مشيخة الأزهر سنة (١٢٤٦هـ)، إلى أن توفي بمصر سنة (١٢٥٠هـ).[معجم الأصوليين / ١٨١-١٨٢].

(٤٣) حاشية العطار: ٢/ص٤٤٢.

(٤٤) ابن دقيق العيد: شيخ الإسلام تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري المنفلوطي، ولد في شعبان سنة (٦٢٥هـ)، كان من الأذكياء وإمام أهل زمانه حافظاً متقناً قل أن ترى العيون مثله، وله يد طولى في الأصول والمعقول، ولي قضاء الديار المصرية وتخرج به أئمة، مات في صفر سنة (٧٠٢هـ).[معجم الاصوليين/ ٤٨٨-٤٩٠].

(٤٥) البحر المحيط: ٣٧٨/٨.

(٤٦) لفظ الحديث: }البر حسن الخلق والإثم ما حاك في نفسك وكرهت أن يطلع عليه الناس{ رواه الامام احمد في مسنده١٨٢/٤، ومسلم في صحيحه ١٩٨٠/٤، والترمذي في سننه٥٩٧/٤ وقال حسن صحيح، والبيهقي في سننه الكبرى١٩٢/١٠، كلهم عن النواس بن سمعان بنفس اللفظ السابق، وفي رواية للامام احمد ومسلم بلفظ: }البر حسن الخلق والإثم ما حاك في صدرك وكرهت أن يطلع عليه الناس{.

(٤٧) بالتأكيد ان من قال بجواز تتبع الرخص لا يقول بتفسيق متتبعها، لكن الخلاف في تفسيق متتبع الرخص وقع عند من قال بعدم جواز تتبع الرخص.

(٤٨) المسودة / ٤٦٣، البحر المحيط ٤ / ٣٨٣، تيسير التحرير، ٤ / ٢٥٤، حاشية العطار ٢ / ٤٤٢، ارشاد الفحول / ٤٥٣-٤٥٤.

(٤٩) اعلام الموقعين ٤ / ٢٢٢.

(٥٠) أبو إسحاق المروزي: إبراهيم بن احمد أبو إسحاق المروزي، كان إماما جليلا غواصا على المعاني ورعا زاهدا، أخذ العلم عن ابن سريج انتهت اليه رئاسة العلم ببغداد ثم انتقل الى مصر وتوفي بها سنة (٣٤٠هـ) ودفن قريبا من الإمام الشافعي. [طبقات الفقهاء للشيرازي /٢٠٣-٢٠٤، سير أعلام النبلاء ١٥ /٤٢٩-٤٣٠].

(٥١) البحر المحيط ٤ / ٣٨٢، حاشية العطار ٢ / ٤٤٢، إرشاد الفحول / ٤٥٣.

(٥٢) الموافقات ١٤٧/٤-١٤٨.

(٥٣) البحر المحيط ٣٨٣/٤، تيسير التحرير: ٢٥٤/٤، الغيث الهامع: ٩٠٦/٣، حاشية العطار:٤٤٢/٢، ارشاد الفحول/٤٥٤.

(٥٤) ابن ابي هريرة: القاضي أبو علي الحسن بن الحسين البغدادي المعروف بابن ابي هريرة لأن أباه كان يحب السنانير فيجمعها ويطعمها فسمي بابي هريرة، كان احد ائمة الشافعية تفقه على ابن سريج ثم على أبي إسحاق المروزي وصحبه إلى مصر ثم عاد إلى بغداد ومات فيها سنة (٣٤٥هـ). [طبقات الفقهاء للشيرازي /٢٠٥، سير اعلام النبلاء٤٣٠/١٥، معجم الأصوليين /١٧٤-١٧٥].

(٥٥) البحر المحيط ٣٨٢/٤، تيسير التحرير: ٢٥٤/٤، الغيث الهامع: ٣ / ٩٠٦، حاشية العطار ٤٤٢/٢، إرشاد الفحول/٤٥٣.

(٥٦) ابو يعلى: محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن احمد الفراء المكنى بأبي يعلى المعروف بالقاضي الكبير الفقيه الحنبلي الأصولي ولد سنة (٣٨٠هـ) و(ت٤٥٨ هـ) [الفتح المبين ١/ ٢٤٥-٢٤٨].

(٥٧) البحر المحيط: ٣٨٣/٤، تيسير التحرير ٤ / ٢٥٤، ارشاد الفحول/ ٤٥٣-٤٥٤، اصول الفقه للزحيلي ١١٥٥/٢.

(٥٨) البحر المحيط ٣٨٣/٤، ارشاد الفحول /٤٥٤.

(٥٩) النبيذ: مأخوذ من مادة (نبذ) والنَّبْذُ طرحك الشيء من يدك أَمامك أَو وراءك، ونَبَذْتُ الشيء أَنْبِذُه نَبْذاً إِذا أَلقيته من يدك ونَبَّذته شدد للكثرة، ونبذت الشيء أَيضاً إِذا رميته وأَبعدته ومنه الحديث فنبذ خاتمه فنبذ الناس خواتيمهم أَي أَلقاها من يده وكلُّ طرحٍ نَبْذٌ نَبَذه يَنْبِذُه نَبْذاً، والنبيذ معروف واحد الأَنبذة، والنبيذ الشيء المنبوذ، والنبيذ ما نُبِذَ من عصير ونحوه وقد نبذ النبيذ وأَنبذه وانتبَذه ونَبَّذَه ونَبَذْتُ نبيذاً إِذا إتخذته والعامة تقول أَنْبَذْتُ وفي الحديث نَبِّذوا وانْتَبَذُوا وحكى اللحياني نبذ تمراً جعله نبيذاً وحكى أَيضاً أَنبذ فلان تمراً قال: وهي قليلة. وإِنما سمي نبيذاً لأَن الذي يتخذه يأْخذ تمراً أَو زبيباً فينبذه في وعاء أَو سقاء عليه الماء ويتركه حتى يفور فيصير مسكراً، والنبذ الطرح وهو ما لم يسكر حلال فإِذا أَسكر حرم. يقال: نبذت التمر والعنب إِذا تركت عليه الماء ليصير نبيذاً فصرف من مفعول إِلى فعيل وانتبذته اتخذته نبيذاً وسواء كان مسكراً أَو غير مسكر فإِنه يقال له نبيذ ويقال للخمر المعتصَرة من العنب نبيذ كما يقال للنبيذ خمر. [لسان العرب ٥١١/٣ مادة (نبذ)].

أما خلاف العلماء في النبيذ فيقول ابن حزم: }واتفقوا إن عصير العنب الذي لم يطبخ اذا غلي وقّذف بالزبد وأسكر أن كثيره وقليله والنقطة منه حرام وأن مستحله كافر{.

ثم يقول: }واختلفوا في نقيع الزبيب الذي لم يطبخ والذي طبخ وفي عصير العنب اذا طبخ وفي كل نبيذ أو عصير طبخ أو لم يطبخ- حاشا عصير العنب- إذا أسكر كثيره فكرهه قوم وأباحه آخرون وقال قوم هو بمنزلة العصير من العنب فيما قدمنا ولا فرق{ [مراتب الاجماع لابن حزم / ١٣٦-١٣٧].

وجاء في الموسوعة الفقهية التفصيل الأتي في حكم النبيذ: }١- ذهب جمهور العلماء ان ما أسكر من النئ والمطبوخ سواء أتخذ من العنب أو التمر أو الزبيب أو غيرها يحرم

شرب قليله وكثيره. ٢- اما عند الحنفية فذهب ابو حنيفة وأبو يسف الى ان المطبوخ من نبيذ التمر ونقيع الزبيب أدنى طبخة يحل شربه ولا يحرم الا المسكر منه، وعن محمد روايتان: الرواية الاولى : لا يحل شربه لكن لا يجب الحد الا بالسكر منه. الرواية الثانية: قال محمد لا أحرمه ولكن لا أشرب منه‹.

وبمثل قول ابي حنيفة وأبي يوسف قال فقهاء العراق كإبراهيم النخعي وسفيان الثوري وابن ابي ليلى وشريك وابن شبرمة وسائر فقهاء الكوفة، وأكثر علماء البصريين فإنهم قالوا : }إن المحرم من غير الخمر من سائر الأنبذة التي يسكر كثيرها هو السكر نفسه لا العين وهذا في المطبوخ منها‹ [الموسوعة الفقهية إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية-الكويت ج٥/١٧-١٨ (الأشربة)].

(٦٠) الموافقات للشاطبي: ٤/١٤٥.

(٦١) سورة النساء: ٥٩.

(٦٢) الموافقات للشاطبي:٤/١٤٥.

(٦٣) الأوزاعي: عبد الرحمن بن عمر الأوزاعي الدمشقي الإمام العلم قال عنه ابن سعد: كان ثقة مأمونا فاضلا خيرا كثير الحديث والعلم والفقه، قال إسحاق: إذا اجتمع الاوزاعي والثوري ومالك على أمر فهو سنة، (ت١٥٧هـ). [طبقات الحفاظ / ٧٩].

(٦٤) سنن البيهقي الكبرى: ١٠/ ص٢١١.

(٦٥) سنن البيهقي الكبرى: ١٠/ ص٢١١.

(٦٦) يحيى القطان: يحيى بن سعيد بن فروخ الإمام الكبير أمير المؤمنين في الحديث أبو سعيد التميمي مولاهم البصري الأحول القطان الحافظ. ولد في أول سنة (١٢٠هـ)، قال ابن سعد: كان يحيى ثقة مأمونا رفيعا حجة. وقال النسائي: أمناء الله على حديث رسول الله ﷺ :شعبة ومالك ويحيى القطان. توفي في صفر سنة (١٩٨هـ). [سير أعلام النبلاء للذهبي ٩/١٨٥-١٨٨].

(٦٧)الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،لأبي بكر الخلال(رقم الأثر ١٧١)،المسودة/٤٦٣.

(٦٨) معمر بن راشد: الإمام الحافظ شيخ الإسلام أبو عروة معمر بن راشد بن أبي عمرو الازدي مولاهم البصري، نزيل اليمن. مولده سنة (٩٥هـ) أو (٩٦هـ) كان من أوعية العلم مع الصدق والتحري والورع والجلالة وحسن التصنيف. قال الفلاس: معمر من

أصدق الناس. قال العجلي: معمر ثقة، رجل صالح بصري سكن صنعاء وتزوج بها ورحل إليه سفيان الثوري. قال ابن جريج: عليكم بهذا الرجل- يعني معمرا - فإنه لم يبق في زمانه أعلم منه. مات في شهر رمضان سنة (١٥٢هـ) وقيل (١٥٣هـ) وقيل (١٥٤هـ).[سير إعلام النبلاء ٧/٥-١٨].

(٦٩) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للخلال (رقم الأثر ١٧٤)، المسودة / ٤٦٣.

(٧٠) سليمان التيمي: الإمام شيخ الإسلام أبو المعتمر سليمان بن طرخان التيمي البصري، نزل في بني تيم فقيل التيمي. قال عنه ابنه معتمر بن سليمان: مكث أبي أربعين سنة يصوم يوما ويفطر يوما، ويصلي صلاة الفجر بوضوء عشاء الآخرة. توفي بالبصرة في ذي القعدة سنة (١٤٣هـ). وروى أبو داود عن معتمر بن سليمان أنه مات ابن سبع وتسعين سنة.[سير أعلام النبلاء ٦/١٩٥-٢٠٢].

(٧١) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (رقم الأثر ١٧٢و١٧٣).

(٧٢) إسماعيل القاضي: الإمام العلامة الحافظ شيخ الإسلام أبو إسحاق إسماعيل بن إسحاق بن إسماعيل بن محدث البصرة حماد بن زيد بن درهم الازدي مولاهم البصري المالكي، قاضي بغداد ولد سنة (١٩٩هـ) واعتنى بالعلم من الصغر. أخذ الفقه عن أحمد بن المعذل وطائفة، وصناعة الحديث عن علي بن المديني، وفاق أهل عصره في الفقه وتفقه به مالكية العراق. ولي قضاء بغداد (٢٢) سنة، وولي قبلها قضاء الجانب الشرقي في سنة (٢٤٦هـ)، توفي فجأة في شهر ذي الحجة سنة (٢٨٢هـ). [سير إعلام النبلاء ١٣/٣٣٩-٣٤٢].

(٧٣) المعتضد بالله: الخليفة العباسي أبو العباس أحمد بن الموفق بالله طلحة بن المتوكل جعفر بن المعتصم محمد بن الرشيد الهاشمي العباسي، ولد سنة (٢٤٢هـ)، استخلف بعد عمه المعتمد، كان ملكا مهيبا شجاعا جبارا شديد الوطأة من رجال العالم، وكان أسمر نحيفا معتدل الخلق كامل العقل. توفي سنة (٢٨٩هـ)، وكانت خلافة المعتضد تسع سنين وتسعة أشهر وأياما، ودفن في دار الرخام. [سير أعلام النبلاء ١٣/ ٤٦٣-٤٧٩].

(٧٤) سنن البيهقي الكبرى ١٠/ ص٢١١.

(٧٥) إبراهيم بن ادهم: إبراهيم بن ادهم بن منصور بن يزيد بن جابر أبو إسحاق العجلي وقيل: التميمي الخراساني البلخي نزيل الشام، القدوة الأمام العارف سيد الزهاد. كان

مولده في حدود (١٠٠هـ). قال النسائي: هو ثقة مأمون، أحد الزهاد. ووثقه الدارقطني، وكان سفيان الثوري إذا قعد مع إبراهيم بن أدهم تحرز من الكلام، (ت١٦٢هـ) وقبره يزار، وترجمته في (تاريخ دمشق) في ثلاثة وثلاثين ورقة. [سير أعلام النبلاء٧/٣٨٧-٣٩٦].

(٧٦) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (رقم الأثر ١٧٥).

(٧٧) الموافقات ٤/١٤٧-١٤٨.

(٧٨) سورة البقرة : ١٨٥.

(٧٩) سورة الحج : ٧٨.

(٨٠) سورة النساء : ٢٨.

(٨١) قال العجلوني في كشف الخفاء ١/٢٥١ }**إني بعثت بالحنيفية السمحة**{ رواه الديلمي عن عائشة رضي الله عنها في حديث الحبشة ولعبهم ونظر عائشة اليهم، بلفظ: }**لتعلم يهود أن في ديننا فسحة وإني بعثت بالحنيفية السمحة**{، ورواه أحمد بسند حسن عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: قال رسول الله ﷺ يومئذ: }**ليعلم يهود أني أرسلت بالحنيفية السمحة**{، وفي الباب عن أبي وجابر وابن عمر وأبي هريرة وغيرهم ﷺ أجمعين، وترجم البخاري في صحيحه بلفظ: }**أحب الدين الى الله الحنيفية السمحة**{ ورواه في الأدب المفرد عن ابن عباس بلفظ: قيل لرسول الله ﷺ أي الأديان أحب الى الله؟ قال: }**الحنيفية السمحة**{، وقال النجم: وحديث جابر أخرجه الخطيب بلفظ: }**بعثت بالحنيفية السمحة ومن خالف سنتي فليس مني**{.

(٨٢) رواه البخاري في صحيحه ١/٢٣ و النسائي في سننه الكبرى ٦/٥٣٧، كلاهما عن أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ انه قال: }**إن الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه فسددوا وقاربوا وابشروا واستعينوا بالغدوة والروحة وشيء من الدلجة**{.

(٨٣) تقدم تخريجه.

(٨٤) الحديث متفق عليه ولفظه في الصحيحين عن السيدة عائشة قالت: }ما خير رسول الله ﷺ بين أمرين قط إلا أخذ أيسرهما ما لم يكن إثماً، فإن كان إثماً كان أبعد الناس منه، وما انتقم رسول الله ﷺ لنفسه من شيءٍ قط إلا أن تنتهك حرمة الله فينتقم لله بها{. صحيح البخاري٣/١٣٠٦ و٥/٢٢٦٩، صحيح مسلم ٤/١٨١٣.

(٨٥) إبراهيم النخعي: الإمام الحافظ فقيه العراق أبو عمران، إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الاسود بن عمرو بن ربيعة بن ذهل بن سعد بن مالك بن النخع النخعي اليماني ثم الكوفي، أحد الأعلام، وهو ابن مليكة أخت الأسود بن يزيد. وكان بصيرا بعلم ابن مسعود، واسع الرواية، فقيه النفس، كبير الشأن، كثير المحاسن، قال الأعمش: كان إبراهيم صيرفي الحديث. وقال سعيد بن جبير: أتستفتوني وفيكم إبراهيم. قال أحمد بن حنبل: كان إبراهيم ذكيا حافظا صاحب سنة، (ت٩٦هـ) وله (٤٩) سنة وقيل (٥٨) سنة. [سير أعلام النبلاء ٤/٥٢٠-٥٢٩].

(٨٦) كتاب الآثار لأبي يوسف /١٩٦.

(٨٧) الشعبي: عامر بن شراحيل بن عبد بن ذي كبار- وذو كبار: قيل من أقيال اليمن- الامام علامة العصر أبو عمرو الهمداني ثم الشعبي. ويقال: هو عامر بن عبد الله، وكانت أمه من سبي جلولاء. مولده في إمارة عمر بن الخطاب لست سنين خلت منها. فهذه رواية وقيل: ولد (٢١هـ) وقيل (٢٨هـ). قال الشعبي عن نفسه: أدركت خمس مئة من أصحاب النبي ﷺ، وعن أبي مجلز قال: ما رأيت أحدا أفقه من الشعبي لا سعيد بن المسيب ولا طاووس ولا عطاء ولا الحسن ولا ابن سيرين، فقد رأيت كلهم. قال ابن عيينة: علماء الناس ثلاثة، ابن عباس في زمانه، والشعبي في زمانه، والثوري في زمانه. مات الشعبي سنة (١٠٤هـ) وقيل (١٠٦هـ) وقيل (١٠٣هـ) والأول أشهر. [سير أعلام النبلاء ٤/٢٩٤-٣١٩].

(٨٨) تفسير ابن ابي حاتم ١/٣١٣.

(٨٩) عطاء بن أبي رباح: الإمام شيخ الإسلام مفتي الحرم أبو محمد القرشي مولاهم المكي، واسم أبي رباح أسلم. قال عطاء: ولدت لعامين خلوا من خلافة عثمان. كان أعلم الناس بالمناسك، يقول ابن عباس: يا أهل مكة تجتمعون علي وعندكم عطاء، وقال أبو جعفر الباقر للناس وقد اجتمعوا: عليكم بعطاء هو والله خير لكم مني،توفي سنة (١١٥هـ) وقيل(١١٤هـ). [سير أعلام النبلاء ٥/٧٨-٨٨].

(٩٠) مصنف ابن أبي شيبة ٥/٣١٨.

(٩١) صاحب التقرير والتحبير هو: محمد بن محمد بن حسن بن علي بن سليمان بن عمر بن محمد المعروف بابن أمير الحاج وبابن الوقت ابو عبد الله شمس الدين الحلبي، فقيه حنفي أصولي كان صدرا من صدور الحنفية اماما علامة اشهر مصنفاته (التقرير

والتحبير) وهو شرح كتاب التحرير لابن الهمام، توفي بحلب سنة (٨٧٩هـ) وكانت ولادته سنة (٨٢٥هـ). [معجم الأصوليين /٥١٨].

(٩٢) التقرير والتحبير ٤٦٩/٣.

(٩٣) التقرير والتحبير٣/٤٦٩.

(٩٤) الموافقات للشاطبي ١٤٥/٤.

(٩٥) الموافقات للشاطبي ١٤٥/٤.

(٩٦) تيسير التحرير ٢٥٤/٤

(٩٧) التقرير والتحبير٣/٤٦٩.

(٩٨) الحناطي: الحسين بن محمد بن الحسين أبو عبد الله بن أبي جعفر الطبري الحناطي، أخذ الفقه فيما أظن عن أبيه عن ابن القاص وأبي إسحاق المروزي، روى عنه القاضي أبو الطيب وقال في تعليقه كان حافظا لكتب الشافعي. قال السبكي في الطبقات الكبرى: ووفاة الحناطي فيما يظهر بعد الأربعمائة بقليل. والحناطي نسبة إلى بيع الحنطة، قال ابن السمعاني: لعل بعض أجداده كان يبيع الحنطة. [طبقات الشافعية لأبن قاضي شهبة ١٧٩/٢-١٨١].

(٩٩) سورة النساء :٥٩.

(١٠٠) أصول الزحيلي ١١٥٥/٢ نقلا عن فتاوى الشيخ عليش.

(١٠١) كالأئمة الأربعة، حتى قال بعضهم لا يجوز تقليد غير الأئمة الأربعة كابن الصلاح حيث يقول: }يتعين تقليد الأئمة الأربعة دون غيرهم لان مذاهب الأربعة قد انتشرت وعلم تقييد مطلقها وتخصيص عامها ونشرت فروعها، بخلاف مذاهب غيرهم{ [أصول للزحيلي ١١٤٠/٢]

لكن العز بن عبد السلام وضع قاعدة في جواز تتبع مذاهب غير الأئمة الأربعة حيث يقول: }ان المدار على ثبوت المذهب عند المقلد، وغلبة الظن على صحته عنده، فحيث ثبت عنده مذهب من المذاهب صح له ان يقلده ولو كان صاحب هذا المذهب من غير الأئمة الاربعة{ [أصول الزحيلي ١١٤/٢].

المصادر والمراجع

❖ **بعد القرآن الكريم**

١. الآثار لأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري (ت١٨٢هـ)، تحقيق أبو الوفا الأفغاني، الناشر دار الكتب العلمية – بيروت، ١٣٥٥هـ.
٢. الإحكام في أصول الأحكام لأبي الحسن علي بن محمد الآمدي،(ت٦٣١هـ) تحقيق د. سيد الجميلي، الناشر دار الكتاب العربي- بيروت، ط ١،١٤٠٤هـ.
٣. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للإمام محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت١٢٥٠هـ)، تحقيق محمد سعيد البدري، الناشر دار الفكر – بيروت، ط ١، ١٤١٢هـ /١٩٩٢م.
٤. أصول الفقه الإسلامي للدكتور وهبة الزحيلي،الناشر دار إحسان- طهران بإذن من دار الفكر- دمشق، ط ١، ١٤١٧هـ /١٩٩٧م.
٥. أصول الفقه الميسر للدكتور شعبان محمد إسماعيل، الناشر دار الكتاب الجامعي- القاهرة، ط ١، ١٤١٥هـ / ١٩٩٤م.
٦. إعلام الموقعين عن رب العالمين لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الدمشقي، (ت٧٥١هـ)، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، الناشر دار الجيل- بيروت سنة النشر ١٩٧٣م.
٧. الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، تأليف خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين- بيروت، ط ٥، أيار ١٩٨٠.
٨. البحر المحيط في أصول الفقه للإمام بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي،(ت٧٩٤هـ)، حققه وضبط نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه د. محمد محمد تامر، الناشر دار الكتب العلمية – بيروت، ط ١، ١٤٢١هـ /٢٠٠٠م.
٩. تفسير القرآن، لابن ابي حاتم عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي المعروف بابن أبي حاتم، (ت٣٢٧هـ)، الناشر المكتبة العصرية – صيدا، تحقيق أسعد محمد الطيب.

١٠. التقرير والتحبير في علم الأصول لمحمد بن محمد بن محمد بن حسن بن علي بن سليمان المعروف بابن أمير الحاج (٨٧٩هـ)، الناشر دار الفكر- بيروت،١٤١٧هـ / ١٩٩٦م.
١١. تيسير التحرير لمحمد أمين المعروف بأمير بادشاه (المتوفى حوالي ٩٧٨هـ)، الناشر دار الفكر- بيروت.
١٢. الجامع الصحيح المختصر للامام محمد بن إسماعيل أبي عبد الله البخاري الجعفي (ت٣٥٦هـ)، تحقيق د. مصطفى ديب البغا، الناشر دار ابن كثير- بيروت، ط٣، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
١٣. روضة الناظر وجنة المناظر لأبي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ)، تحقيق د. عبد العزيز عبد الرحمن السعيد، الناشر جامعة الإمام محمد بن سعود – الرياض،ط٢، ١٣٩٩هـ.
١٤. سنن الترمذي لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي السلمي،(٢٧٩هـ)، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون، الناشر دار إحياء التراث العربي- بيروت.
١٥. السنن الكبرى لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي (ت٤٥٨هـ)، تحقيق محمد عبد القادر عطا، الناشر مكتبة دار الباز- مكة المكرمة، ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م.
١٦. السنن الكبرى لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي (ت٣٠٣هـ)، تحقيق د.عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن، الناشر دار الكتب العلمية – بيروت، ط ١، ١٤١١ / ١٩٩١.
١٧. سير أعلام النبلاء للامام المحدث محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي أبو عبد الله (ت٧٤٨هـ)، تحقيق شعيب الأرناؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، الناشر مؤسسة الرسالة – بيروت، ط ٩، ١٤١٣هـ.
١٨. شرح الجلال المحلي شمس الدين محمد بن احمد (ت٨٦٤هـ) على جمع الجوامع ومعه حاشية العطار للعلامة حسن بن محمد بن محمود العطار (ت١٢٥٠هـ)، الناشر دار الكتب العلمية- بيروت، ط ١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

١٩. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان لأبي حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي (ت٣٥٤هـ)، تحقيق شعيب الأرنؤوط، الناشر مؤسسة الرسالة – بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م.
٢٠. صحيح ابن خزيمة لأبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي النيسابوري (ت٣١١هـ)، تحقيق د. محمد مصطفى الأعظمي، الناشر المكتب الإسلامي– بيروت، ١٣٩٠هـ / ١٩٧٠م.
٢١. صحيح مسلم للإمام أبي الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت٢٦١هـ)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر دار إحياء التراث العربي – بيروت.
٢٢. طبقات الحفاظ للحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي،(ت٩١١هـ)، تحقيق علي محمد عمر، الناشر مكتبة وهبة بمصر طبع بمطابع الاستقلال الكبرى– القاهرة، ط ١، ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م.
٢٣. طبقات الشافعية لأبي بكر بن أحمد بن محمد بن عمر بن قاضي شهبة (ت٨٥١هـ)، تحقيق د. الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب– بيروت،،ط ١، ١٤٠٧هـ.
٢٤. طبقات الفقهاء لإبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي أبي إسحاق (ت ٤٧٦هـ)، تحقيق خليل الميس، دار القلم– بيروت.
٢٥. الغيث الهامع شرح جمع الجوامع لولي الدين أبي زرعة احمد العراقي (٨٢٦هـ)، أعده للنشر ابو عاصم حسن بن عباس بن قطب، الناشر الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط٢، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٣م.
٢٦. الفتح المبين في طبقات الأصوليين لعبد الله مصطفى المراغي، دار الكتب العلمية– بيروت، ط٢، ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م.
٢٧. القاموس المحيط لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، (ت٨١٧هـ)، الناشر مؤسسة الرسالة – بيروت.
٢٨. قواعد الأحكام في مصالح الأنام لأبي محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمى (ت٦٦٠هـ)، الناشر دار الكتب العلمية– بيروت.
٢٩. القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام لعلي بن عباس البعلي الحنبلي، (ت٨٠٣هـ)، تحقيق محمد حامد الفقي، الناشر مطبعة السنة المحمدية – القاهرة، ١٣٧٥هـ / ١٩٥٦م.

٣٠. كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لأبي بكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد الخلال البغدادي (ت٣١١هـ)، تحقيق مشهور حسن محمود سليمان وهشام بن إسماعيل السقا، صدر عن دار عمار- الأردن، المكتب الإسلامي - بيروت، سنة ١٤١٠هـ.
٣١. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي لعلاء الدين عبد العزيز بن احمد البخاري (ت٧٣٠هـ)، تحقيق عبد الله محمود محمد عمر، الناشر دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م.
٣٢. كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس لإسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي (ت١١٦٢هـ)، تحقيق أحمد القلاش، الناشر مؤسسة الرسالة - بيروت، ط٤، ١٤٠٥هـ.
٣٣. لسان العرب لمحمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، (ت٧١١هـ)، الناشر دار صادر- بيروت، ط١. [مرفق بالكتاب حواشي اليازجي وجماعة من اللغويين].
٣٤. مختار الصحاح لمحمد بن ابي بكر بن عبد القادر الرازي (ت٦٦٦هـ)، تحقيق محمود خاطر، الناشر مكتبة لبنان ناشرون- بيروت، ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م.
٣٥. مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري (ت٤٥٦هـ)، الناشر دار الكتب العلمية- بيروت.
٣٦. المستصفى في علم الأصول لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، وبهامشه كتاب فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه لمحب الله بن عبد الشكور للعلامة عبد العلي محمد بن نظام الدين الانصاري (ت١٢٢٥هـ)، المطبعة الأميرية ببولاق- مصر، ط٣، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.
٣٧. مسند الإمام أحمد بن حنبل للإمام أبي عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني (ت٢٤٣هـ)، الناشر مؤسسة قرطبة - مصر.
٣٨. المسودة في أصول الفقه لآل تيمية (مجد الدين ابو البركات عبد السلام بن عبد الله (ت٦٥٢هـ)، شهاب الدين ابو المحاسن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله (ت٦٨٢هـ)، تقي الدين ابو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام (ت٧٢٨هـ)، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، الناشر دار المدني- القاهرة.

٣٩. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير لأحمد بن علي المقري الفيومي،(ت٧٧٠هـ)، الناشر المكتبة العلمية – بيروت.
٤٠. المصنف في الأحاديث والآثار لأبي بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي (ت٢٣٥هـ)، تحقيق كمال يوسف الحوت،الناشر مكتبة الرشد– الرياض، ط٢، ١٤٠٩هـ.
٤١. معجم الأصوليين لأبي الطيب مولود السريري السوسي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م.
٤٢. معجم مقاييس اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارِس بن زكَرِيّا (ت٣٩٥هـ)، تحقيق عبد السَّلام محمد هَارُون، الناشر دار الجيل بيروت/ لبنان، ط٢، ١٤٢٠ هـ / ١٩٩٩م.
٤٣. الموافقات في أصول الفقه لإبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي الغرناطي المالكي (ت٧٩٠هـ)، تحقيق عبد الله دراز، الناشر دار المعرفة – بيروت.
٤٤. الموسوعة الفقهية إصدار وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية – الكويت، طبعت بمطبعة ذات السلاسل – الكويت، ط٢، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م.
٤٥. ميزان الأصول في نتائج العقول لعلاء الدين شمس النظر أبي بكر محمد بن احمد السمرقندي (من علماء القرن السادس الهجري)، دراسة وتحقيق د.عبد الملك السعدي، مطبعة الخلود – بغداد، ط١، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.

القواعد الأصولية لإبن رجب الحنبلي من خلال كتابه جامع العلوم والحكم

د.صلاح أحمد شلال
كلية الآداب/ قسم اللغة العربية

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وقائد الغر المحجلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وعلى من سار على هديه واقتفى أثره إلى يوم الدين فإن من عظيم لطف الله بعباده، ومنته الوافرة على خلقه أن هيأ للأمة الإسلامية على مختلف العصور والأزمان، علماء عاملين وقفوا حياتهم لخدمة شريعة رب العالمين، تعليماً وتأليفاً وتأصيلاً وتفريعاً لما آتاهم الله من سعة الفكر، وبعد النظر، وقوة بيان، وسلامة فطرة، وصفاء ذهن، وحسن القصد فقاموا بوضع القواعد الأصولية والقوانين التشريعية لحل المستجدات والقضايا النازلة؛ ولان النوازل لانهاية لها والنصوص متناهية فكان لابد من قواعد تندرج تحتها تلك النوازل.

وكان ممن ذكر القواعد الأصولية الإمام أبن رجب الحنبلي في كتابه جامع العلوم والحكم فقمت باستخراج تلك القواعد سواء التي صرح بها أو عرفتها من خلال استدلاله ثم أشرت إلى مذاهب العلماء في المسألة ثم تتبعت منهجه في بناء الفروع الفقهية عليها تحت عنوان نماذج تطبيقية فقهية على القاعدة وذلك لان تخريج الفروع على الأصول من أفضل الطرق وأجل المسائل في الاستدلال حيث يتوصل بها إلى الحكم الشرعي وهو المقصود عند الأصولي والفقيه وقد سميته (القواعد الأصولية عند أبن رجب الحنبلي من خلال كتابه جامع العلوم والحكم).

فما كان فيه من صواب فبفضل الله وتوفيقه وما كان من خطأ فبتقصير مني ونسأل الله العفو والمغفرة.

ترجمة حياة الإمـام أبن رجب الحنبلي

هو زين الدين عبدالرحمن بن احمد بن رجب الحسين بن محمد أبي البركات مسعود السلامي البغدادي ثم الدمشقي[1] ونسب إلى بغداد، لان ولادته ونشأته وجزء كبير من حياته العلمية في بغداد. ونسب إلى دمشق، لأنه انتقل إليها وعاش جزءً كبيراً من حياته فيها حتى توفي في دمشق.

كانت ولادته سنة، ٧٣٦هـ، وتلقى العلوم منذ نعومة أظفاره حيث إنه جلس ينهل من معين علماء بغداد وعمره خمس سنين وكان ذلك سنة، ٧٤١هـ، وألتقى بكثير من شيوخ عصره أبرزهم:

أبو العباس احمد بن سعيد الحنبلي البغدادي وابن اللحام الحنبلي والميدومي وابن الخباز والإمام الكبير المحدث الحافظ زين الدين العراقي وجمع غفير[٢] وقد اشتغل طوال عمره في التأليف والعبادة حتى بلغ مكانةً علمية كبيرة.

قال عنه الحافظ ابن حجر }مهر في فنون الحديث: أسماءً ورجالاً عللاً وطرقاً واصطلاحاً على المعاني ومما يميزهُ سعة اطلاعه على أقوال المتقدمين، وطول نفسه في الكلام على الأحاديث عللاً ورجالاً وفقهاً{[٣].

وحسبنا هذه الشهادة من الإمام الحافظ ابن حجر وهو من هو في الجرح والتعديل والرجال.

وكان الإمام ابن رجب حريصاً على التأليف بين قلوب المسلمين وجمع كلمتهم ووحدة صفهم على اختلاف مذاهبهم ومدارسهم ومما يؤيد ذلك انه لما ترجم للحسن بن احمد بن عبدالله البغدادي المتوفى ٤٧١هـ قال ابن رجب }ولقد رأيت له في مجموعة من المعتقدات ما يوافق بين مذهبي الشافعي واحمد ويقصد به تأليف القلوب واجتماع الكلمة مما أرجو له به عند الله الزلفى في العقبى{[٤].

وكان في عصر الحسن بن احمد (المترجم له) خلاف كبير من الشافعية والحنابلة فكان قول الإمام ابن رجب هذا دليلاً على سعيه للإصلاح وتأليف القلوب مع اختلاف المذاهب والآراء وكان هذا واضحاً في كتبه ومؤلفاته حيث كان دائماً لما يعرض الخلاف في المذاهب يعرضه بمنتهى الإنصاف والبعد عن التطرف والإقصاء.

توفي رحمه الله في دمشق ليلة الاثنين الرابع عشر من رمضان سنة، ٧٩٥هـ، ودفن رحمه الله في مقبرة الباب الصغير[٥].

ومن ابرز مصنفاته:[٦]

١. شرح علل الترمذي. وقد فقد الكثير منه في فتنه سنة ٨٠٣ ووصل منه قطعة صغيرة أما شرح العلل التي في آخر سنن الترمذي وصلت إلينا كاملة وطبعت عدة طبعات.

٢. شرح صحيح البخاري. وقد أجاد فيه كثيراً غير انه لم يكمله وإنما وصل إلى كتاب الاذان في خمس مجلدات كبيرات طبع في مصر.
٣. استخرج أحكام الخراج. طبع بمصر.
٤. القواعد الفقهية طبع طبعات كثيرة منها مطبعة البابي الحلبي.
٥. جامع العلوم والحكم. وقد طبع عدة طبعات في بلدان مختلفة.
٦. أهوال القبور وأحوال النشور طبع بأم القرى.
٧. التخويف من النار والتعريف بحال أهل البوار طبع بأم القرى.
٨. الخشوع في الصلاة طبع مطبعة الحلبي.
٩. استنشاق نسيم الأنس من نفحات أهل القدس طبع بمصر.
١٠. الفرق بين النصيحة والتعيير. طبع بمصر.
١١. البشارة العظمى في أن حظ المؤمن من النار الحمى طبع بمصر.
١٢. الحكمة الجديرة بالإذاعة من قول النبي بعثت بين يدي الساعة طبع بمصر.
١٣. كشف الكربة في حال أهل القربة طبع مطبعة الحلبي.
١٤. تحفة الأكياس بشرح وصية ابن العباس طبع بأم القرى.
١٥. مختصر فيما روى عن أهل المعرفة والحقائق في معاملة الظالم والسارق والقاطع مخطوط بإستانبول.
١٦. رسالة في أحكام الخواتم. مخطوط بإستانبول.
١٧. تسلية نفوس النساء والرجال عند فقد الأطفال مخطوط.
١٨. مشكل الأحاديث الواردة في أن طلاق الثلاثة واحدة مخطوط.
١٩. ذم الخمر وشاربها مخطوط.

المبحث الأول
القواعد المتعلقة بالأمر والنهي
القاعدة الأولى: (الأمر يؤتى به على قدر الاستطاعة)[٧]

من رحمة الله تعالى بعباده انه لم يجعل في دينه حرجاً على أحد. وانه حيث ما وجدت المشقة وجد التيسير، وإنما يكون التكليف على قدر الوسع قال الإمام ابن رجب

}والتحقيق في هذا إن الله لا يكلف العباد ما لا طاقة لهم به وقد اسقط عنهم كثيراً من الأعمال بمجرد المشقة رخصةً عليهم ورحمةً لهم{ (٨).

وما ذكره الإمام هو قول جمهور العلماء[٩] ويستدل لهذه القاعدة بأدلة كثيرة منها قوله تعالى:ﭽﯗﯘﯙﯚﯛﯜﯝﭼ[١٠]، وقوله تعالى: ﭽﮄﮅﮆﮇﮈﮉﭼ[١١].

وجه الدلالة من الآيتين. إن التكليف لا يكون إلا على قدر الوسع وعلى قدر ما آتى الله من قدرة وطاقة للإتيان بالفعل.

نماذج تطبيقية لابن رجب على القاعدة[١٢]:

١. الطهارة. فإذا قدر على بعضها وعجز عن الباقي: أما لعدم الماء أو لمرض في بعض أعضائه دون بعض فأنه يأتي من ذلك بما قدر عليه.
٢. الصلاة. فمن عجز عن فعل الفريضة قائماً صلى قاعداً، فان عجز صلاها مضطجعاً.
٣. زكاة الفطر. فان قدر على إخراج بعض الصاع لزمه ذلك على الصحيح.
٤. الفطر في السفر والمرض كما في قوله تعالى:ﭽﭻﭼﭽﭾﭿﮀﮁﮂﮃﮄﭼ[١٣].
٥. قصر الصلاة في السفر كما في قوله تعالى ﭽﯽﯾ□□□□□□□□□ﭼ[١٤].

القاعدة الثانية: لا تكليف على الناسي[١٥]

تعريف النسيان لغة: من نسيت الشيء أي تركتهُ عن ذهول وغفلة وذلك خلاف الذكر[١٦].

تعريف النسيان اصطلاحاً: هو عدم استحضار الشيء في وقت حاجته[١٧].

قال الإمام ابن رجب }والأظهر والله اعلم أن الناسي والمخطئ إنما عفى عنهما بمعنى رفع الإثم مرتب على المقاصد والنيات والناسي والمخطئ لا قصد لهما فلا إثم عليهما{[١٨]، وما اختاره الإمام هو قول الجمهور[١٩]، ويستدل لهذه القاعدة قوله: ﷺ }**إن الله تعالى تجاوز لي عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**{[٢٠].

وجه الدلالة: إن الله تعالى تجاوز عن هذه الأمة ما يقع منها من خطأ ونسيان وذلك لعدم وجود النية والقصد من التصرف كما علّله الإمام ابن رجب.

نماذج تطبيقية ذكرها ابن رجب على القاعدة:

١. إن من نسي الوضوء وصلى ظاناً انه متطهر، فلا إثم عليه بذلك، ثم إن تبين له انه كان محدثاً فإن عليه الإعادة وكذلك إذا نسي التسمية في الوضوء فلا حرج.
٢. من نسي الصلاة ثم ذكره فيجب عليه القضاء ولا أثم عليه.
٣. لو أكل أو شرب ناسياً وهو صائم فلا قضاء عليه ولا كفارة حيث انه ليس بمؤاخذ بالنسيان ولو جامع ناسياً ففيه قولان والجمهور ذهب إلى عدم المؤاخذة.
٤. لو حلف لا يفعل شيء ففعله ناسياً ليمينه أو مخطأ ظاناً انه غير المحلوف عليه فهل يحنث في يمينه فيه خلاف مع انه يستحلف انه كان ناسياً ليمينه.

القاعدة الثالثة: تكليف المكره[٢١]

تعريف الإكراه لغة: كرهت الشيء كرهاً وكراهية والكره أما يأتي من كرهت نفسك عليه أو ما أكرهك غيرك عليه ويقصد هنا على المعنى الثاني.

تعريف الإكراه اصطلاحاً: هو حمل الغير أن يفعل ما لا يرضاه ولا يختاره ولو خلا بنفسه[٢٢].

نجد إن الإمام ابن رجب جعل للمكره اقساماً عدة وهي على النحو الآتي:

القسم الأول: لا يكون المكره مكلفاً بالإجماع حيث لا يكون له اختيار بالكلية ولا قدرة له بالامتناع[٢٣] ومن أمثلة ذلك[٢٤]:

١. حُمِلَ كرهاً وادخل في مكان حلف على الامتناع من الدخول حيث لا يحنث في يمينه.
٢. حُمِلَ كرهاً وضرب به غيره حتى مات ذلك الغير ولا قدره للمحمول على الامتناع.
٣. أضجعت امرأة كرهاً ثم زني بها من غير قدرة على الدفاع عن نفسها ويسمى بالاغتصاب فهي غير آثمة لعدم وجود اختيار في ذلك.

القسم الثاني: يكون عنده اختيار ويكره على القتل فلا يجوز له أن يقتل معصوم الدم لم يبح له قتله حتى لو أدى امتناعه عن الفعل بأن يقتل المكره حيث لا يجوز له بأن يحيى بموت غيره[٢٥] وهذا يدل على اعتباره مكلفاً لأنه يحرم عليه قتل غيره.

القسم الثالث: الإكراه في الأقوال وذلك بأن يصدر منه قولا لم يرض به وإنما يكره عليه فلا يترتب عليه حكم من الأحكام في الدنيا ولا الآخرة وقال به بعض العلماء[٢٦].

وما يدل على ذلك قوله تعالى **چيڌڌڎڎڈچ**[٢٧] وجه الدلالة ان الله لم يؤاخذهم على الكفر مع انه من أعظم الذنوب فدل على جواز ما دون ذلك من الأقوال التي ذكرها بن رجب ومن التطبيقات الفقهية على ذلك[٢٨]:

١. عدم المؤاخذة على قول المكره في العقود وذلك كالبيع والنكاح.
٢. وعدم المؤاخذة في الفسوخ وهي الخلع والطلاق والعتاق.
٣. عدم المؤاخذة في الإيمان والنذور فلو حلف ان لا يفعل شيئاً ففعله مكرهاً فإنه لا يحنث بذلك إلا أنه لو رضي المكره بما اكره عليه لحدوث رغبة له فيه بعد الإكراه والإكراه قائم مع ما صدر منه من العقود وغيرها بهذا القصد فانه مختار بذلك.

القسم الرابع: الإكراه بحق وذلك بأن يكره الحربي على الإسلام فيسلم ويكون بذلك إسلامه صحيح[٢٩] ويستدل على ذلك بحديث أسامة بن زيد قال بعثنا رسول الله ﷺ في غزوة فأدركت رجلاً فقال لا إله إلا الله فطعنته فوقع في نفسي ذلك فذكرته للنبي محمد ﷺ فقال: }**أقال لا إله إلا الله وقتلته**{، قلت: }**يا رسول الله إنما قالها خوفاً من السلاح**{، قال: }**أفشققت عن قلبه حتى تعلم أقالها أم لا فما زال يكررها عليَّ حتى تمنيت ان أسلمت يومئذ**{[٣٠].

أو أن يكره الحاكم على بيع ماله ليوفي دينه فيصح ذلك الإكراه[٣١].

القاعدة الرابعة: النهي يفيد التحريم[٣٢]

النهي لغة: المنع يقال نهاه عن كذا، أي منعه، لذلك سمي العقل نهيه لمنع صاحبه من الوقوع في الخطأ[٣٣].

النهي اصطلاحاً: استدعاء الترك بالقول على وجه الاستعلاء[٣٤].

وأكثر صيغة يرد فيها النهي هي صيغة لا الناهية مع الفعل المضارع.

رأي الإمام ابن رجب في دلالة صيغة النهي:

قال: رحمه الله }وقد يستفاد التحريم مع النهي مع الوعيد الشديد{[٣٥]، واستدل بقوله تعالى: **چٱٻٻٻپپپپ پيئ ٺٺٺٺ ٿٿٿ ٹٹٹ ڤ ڤڤڤ ڦڦ ڄ ڄڄڄ**چ[٣٦]، ففي قوله تعالى: **(مُّنتَهُونَ)** دلالة على وجوب الترك وهو التحريم وقال رحمه الله }والصحيح الذي عليه جمهور العلماء انه للتحريم{[٣٧].

نماذج تطبيقية ذكرها الإمام ابن رجب رحمه الله على القاعدة:

١. تحريم جلود السباع(٣٨) وذلك لورود النهي عن ذلك(٣٩).

٢. تحريم خطبة الرجل على خطبة أخيه والبيع على بيع أخيه(٤٠) لقولـــه: ﷺ }**لا يبيـــع الرجل على بيع أخيه، ولا يخطب على خطبة أخيه**{(٤١).

القاعدة الخامسة: النهي المتعلق بحق الله تعالى(٤٢)

ان النهي إذا كان يتعلق بحق الله تعالى لا يسقط حتى لو رضي المتعاقدان عليه أي لا يمكن ان يصحح برضا طرفي العقد(٤٣) ومن النماذج الفقهية على القاعدة:

١. نكاح من يحرم نكاحه، اما لعينه، كالمحرمات على التأبيد بســبب كنكــاح الأمهــات والبنات والأخوات قال تعالى: **چڍڌڎڈچ**(٤٤) أو نسب كحرمة نكــاح ام الزوجــة قــال تعالى: **چگگچ**(٤٥) أو الجمع بين من يحرم الجمع بينهما كالأخوات قال تعالى: **چههے ےچ**(٤٦) فان هذه المحرمات حرمن لذات القربة من سبب أو نسب.

٢. فوات شرط لا يسقط بالتراضي وذلك كنكاح المعتدة وذلك ان النبي ﷺ فرق بين رجل وامرأة تزوجها وهي حبلى(٤٧)، وذلك لوقوع الزواج في العدة وهو محرم، ولا يســقط هذا التحريم برضا الطرفين.

وكذلك عقود الربا فإنها لا تصحح ولو رضي المتعاقدان لوجود شرط يبطل وهو الزيادة المحرمة في الربا وكذلك بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام.

القاعدة السادسة: النهي الموقوف على موافقة صاحب الحق[٤٨]

إذا كان النهي عنه لحق ادمي معين، بحيث يسقط برضاه له فانه يقف على رضاه به فان رضي لزم العقد واستمر الملك، وان لم يرض به فان له حق الفسخ ومن النماذج التطبيقية على القاعدة:

١. نكاح الولي من لا يجوز له إنكاحها إلا بإذنها لا بغير إذنها وقد رد النبي ﷺ نكاح امرأة ثيب زوجها أبوها وهي كارهةٌ[٤٩] وفي رواية انه ﷺ خيرها[٥٠].
٢. من تصرف في مال غيره بغير إذنه فان هذا التصرف يقف على إجازة صاحب المال فان إجازة مضى وإلا بطل[٥١] ودليل ذلك حديث عروه بن جعد الذي اشترى للنبي شاتين وإنما كان عليه ان يشتري شاة واحدة، ثم باع احدهما وقبل ذلك النبي ﷺ[٥٢] أي ان النبي ﷺ أجازه فصح بذلك شراؤه وبيعه.
٣. بيع المدلس فانه موقوف على من غبن في البيع فان صححه صح ذلك البيع كما في بيع المصراة (وهو حبس اللبن في الضرع لخداع المشتري) وذلك ان النبي ﷺ جعل مشتري المصراة بالخيار[٥٣] ومن ذلك أيضاً تلقي الركبان حيث جعل لأهل الركبان بالخيار إذا نزلوا السوق[٥٤] فدل ذلك على انه يمكن ان يصحح بموافقتهم.
٤. ومن ذلك تصرف المريض في ماله بان يوصي أكثر من الثلث فان ذلك موقوفاً على اجازة الورثة ان شاءوا قبلوا بوصيته وان شاءوا منعوا ذلك حيث ان النبي ﷺ رفع إليه ان رجلاً اعتق ستة مملوكين له عند موته لا مال له غيرهم فدعا بهم فجزاهم ثلاثة أجزاء اعتق اثنين وارق أربعة[٥٥] وذلك لان الورثة لم يقروا بأكثر من الثلث.

القاعدة السابعة: النهي إذا كان رفقاً بالمنهي عنه فلم ينتهِ يؤاخذ عليه[٥٦]

معنى القاعدة إذا كان الله تعالى نهى عن شيء رفقاً بالعباد وتيسراً لهم ولكنهم لم ينتهوا وفعلوا ذلك المنهي عنه دون الالتفات إلى النهي فانهم مؤاخذون بما ارتكبوا وترتب عليهم اثر الفعل الذي وقعوا به.

نماذج تطبيقية على القاعدة[٥٧]:

١. كالذي صام في السفر ووصل بالصوم أو اخرج جميع ماله وجلس يتكفف الناس أو صلى قائماً مع تضرره بالقيام للمرض، أو اغتسل وهو يخشى على نفسه الضرر أو التلف ولم يأخذ برخصة التيمم.
٢. إذا جمع الطلاق الثلاثة بلفظ واحد مع انه منهي عنه فانه يترتب عليه البينونة الكبرى.

المبحث الثاني
القواعد المتعلقة بالعام والمطلق
القاعدة الأولى: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب[٥٨]

كثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة كانت ترد ابتدائاً أي في غير جواب لسؤال ولا هي نازلة لسبب معين حيث إن القرآن نزل منجماً لثلاث وعشرين سنة بحسب الوقائع والأحداث وحيث أن الحكم ورد فيها عاماً فهل يحمل على عمومه ام يكون خاصاً بذلك السبب الذي جاء من اجله؟

رأي الإمام ابن رجب }إن العام إذا ورد على سبب فانه لا يكون مختصاً بهذا السبب بل يكون الحكم فيه عام{[٥٩]، وهذا هو مذهب جمهور العلماء[٦٠].

نماذج تطبيقية ذكرها ابن رجب على القاعدة:

١. ينظر المعسر إلى حين حالة اليسر حيث أن المدين إذا كان معسراً، لا يطالب بدينه في حالة إعساره وإنما ينظر إلى حالة أيساره قال تعالى: چ□□□□□□□چ[٦١] وعلى هذا جمهور العلماء خلافاً لشريك في قوله إن الآية مختصة بديون الربا في الجاهلية والجمهور اخذوا باللفظ العام[٦٢].
٢. لا يفرق بين الام وولدها، وذلك لما ورد عن النبي ﷺ انه سؤل عن الفرع[٦٣] فقال هو حق وان تتركوه حتى يكون بكراً ابن مخاض[٦٤] او ابن لبون[٦٥] فتعطيه ارملة، او تحمل عليه في سبيل الله خير من أن تذبحه فيلصق لحمه بوبره وتكفئ إناءك وتوله ناقتك[٦٦]، قال ابن رجب }وهو عام في بني آدم وغيرهم[٦٧] مع انه ورد لسبب خاص وهو ذبح الفرع{.
٣. فضل صلاة العشاء: يستدل بها على فضل قيام الليل، عن انس ﷺ انه قال كان }يعني أصحاب النبيﷺ {ينتظرون بين المغرب والعشاء[٦٨] فنزل قوله تعالى: **چگگگ**

ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ چ[69] ولكن نجد النبي ﷺ قال: }**وصلاة الرجل في جوف الليل**{[70] ثم تلا: **چ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ چ**[71] وبذلك يكون النبي ﷺ قد حمل الأجر العظيم المرتب على صلاة العشاء على صلاة الليل (قيام الليل) وحمله على عمومه دون النظر إلى سبب نزول الآية لذلك قال الإمام ابن رجب وكل هذا يدخل في عموم لفظ الآية، فان الله مدح الذين تتجافى جنوبهم عن المضاجع لدعائه، فيشمل ذلك كل من ترك النوم بالليل لذكر الله ودعائه، فيدخل فيه من صلى بين العشائين، ومن انتظر صلاة العشاء فلم ينم حتى يصليها لا سيما مع حاجته إلى النوم، ومجاهدة نفسه على تركه لأداء الفريضة وقد قال: النبي ﷺ لمن انتظر صلاة العشاء }**انكم لن تزالوا في صلاة ما انتظرتم إلا الصلاة**{[72] ويدخل فيه من نام ثم قام من نومه بالليل لتهجد[73].

القاعدة الثانية: تخصيص العام بخبر الاحاد[74]

التخصيص لغة: خصوصاً واختص بكذا أي خصه به[75].

التخصيص اصطلاحاً: هو قصر العام على بعض افراده[76].

رأي الامام ابن رجب ان الخبر الخاص اذا كان احاداً يقدم على العام قال رحمه الله }لان دلالة الخاص على معناه بالنص، ودلالة العام عليه بالظاهر عند الاكثرين فلا يبطل الظاهر حكم النص{[77].

ومعنى قول ابن رجب ان دلالة النص الخاص اقوى من دلالة النص العام حيث ان النص الخاص في دلالته قطعي وان كان ظني الثبوت كخبر الاحاد اما العام فان دلالته ظنية، لاحتمال ان يخصص وان كان ثبوته قطعياً كالقرآن والخبر المتواتر وهذا عند الجمهور[78] لذلك قال ابن رجب عند الأكثرين، أما الحنفية فلا يخصص عندهم العام لخبر الاحاد، لان العام عندهم قطعي[79].

نماذج تطبيقية على القاعدة:

١. لا يقتل المسلم بالكافر سواء أكان ذمياً او معاهداً حيث ان العام ورد بقوله تعالى: **چ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ چ**[80] وقوله: ﷺ }**لا يحل دم امرئ مسلم إلا بأحدى ثلاث النفس**

بالنفس[٨١] فالصيغتان الواردتان في الاية الكريمة والحديث الشريف عامتان خصصتا بقوله: ﷺ }**لا يقتل المسلم بالكافر**[٨٢].

٢. لا وصية للوارث قال تعالى: چ□□□□□□□□چ[٨٣] فهذه الوصية تشمل الجميع إلا ان الحديث خصص ان الوارث لا يوصى له وذلك بقوله: ﷺ }**ان الله اعطى لكل ذي حق حقه فلا وصية لوارث**[٨٤].

القاعدة الثالثة: حمل المطلق على المقيد[٨٥]

قبل الخوض في حمل المطلق على المقيد لابد لنا من تعريف المطلق والمقيد.

المطلق لغة: الانفكاك من القيد[٨٦].

المطلق اصطلاحاً: هو اللفظ الشائع في جنسه ما دل على الماهية بلا قيد[٨٧].

المقيد لغة: هو ما قيد لبعض صفاته[٨٨].

المقيد اصطلاحاً: هو اللفظ الدال على مدلول شائع في جنسه مع تقييده بوصف من الاوصاف[٨٩].

حمل المطلق على المقيد: نجد ان الامام ابن رجب حمل المطلق على المقيد في عدة مواضع من كتابه مما يترتب عليه اثراً ومن تلك المواضع:

١. ان المرتد الذي يقتل لابد ان يكون محارباً الله ورسوله وذلك لورود حديثين احداهما مطلق وهو قوله: ﷺ }**لا يحل دم امرئ مسلم إلا باحدى ثلاث، الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه، المفارق للجماعه**[٩٠] وجاء في حديثين آخرين مقيد بالمحاربة الله ورسوله وهو قوله: ﷺ }**لا يحل دم امرئ مسلم إلا باحدى الخصال: زان محصن يرجم، ورجل قتل متعمداً فيقتل، ورجل يخرج من الاسلام فحارب الله ورسوله فيقتل او يصلب او ينفى من الارض**[٩١] وفي حديث عائشة (رضي الله عنها) قال: ﷺ }**لا يحل دم امرئ مسلم يشهد ان لا إله إلا الله وان محمداً رسول الله إلا في احدى ثلاث، زنا بعد احصان فأنه يرجم، ورجل خرج محارباً الله ورسوله فأنه يقتل او يصلب او ينفى من الارض، او يقتل نفساً فيقتل بها**[٩٢] فالحديثين الآخرين وردا مقيدين للمرتد بان يقتل إذا كان محارباً الله ورسوله ﷺ إما الأول فورد مطلق

بأن المرتد يقتل وهنا لابد ان يحمل المطلق على المقيد قال الامام ابن رجب }وهــذا يدل على ان من وجد منه الحرب من المسلمين، خير الامام فيه مطلقاً{[٩٣].

٢. ان الذي يقول لا إله إلا الله لابد ان يقولها مخلصاً وصادقاً من قلبه لتكون سبباً لدخول الجنة وقد وردت احاديث مطلقه بأن الذي يقول لا إله إلا الله يدخل بها الجنة ومنهــا حديث ابي ذر قال النبي ﷺ: }**ما من عبد قال لا إله إلا الله ثم مات على ذلك إلا دخل الجنة، قلت: وان زنا وان سرق؟ قال: وان زنا وان سرق، قالها ثلاثاً ثم قــال فــي الرابعة على رغم انف ابي ذر فخرجت اقول وان رغم انف ابي ذر**{[٩٤]، وعن عبادة بن الصامت قال ﷺ: }**من شهد ان لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وان محمداً عبده ورسوله وان عيسى عبد الله ورسوله وكلمته ألقاها الى مريم وروح منه وان الجنة حق، والنار حق ادخله الله الجنة على ما كان من العمل**{[٩٥]، ومن حديث ابي سعيد ان النبي ﷺ قال: }**أشهد ان لا إله إلا الله واني رسول الله، لا يلقى الله بها عبد غير شاك فيهما فيحجب عن الجنة**{[٩٦].

وقد وردت احاديث مقيدة ومنها حديث عتبان بن مالك عن النبي ﷺ }**ان الله قد حرم على النار من قال لا إله إلا الله يبتغي بها وجه الله**{[٩٧].

فهذا الاحاديث المقيدة بأن يقولها بصدق واخلاص تقيد ما اطلق في الاحاديث الاولى قال: الامام ابن رجب }هذه النصوص المطلقة جاءت مقيدة بأن يقولها بصدق واخــلاص واخلاصهما وصدقهما يمنع الاصرار على المعصية{[٩٨].

المبحث الثالث

القواعد المتعلقة بدلالة الالفاظ

القاعدة الأولى: اشارة النص حجة[٩٩]

اشارة النص: هو دلالة اللفظ على لازم غير مقصود للمتكلم ولا يتوقف عليه صدق الكلام ولا صحته[١٠٠].

وذلك بأن يفهم من الكلام امر خارج لم يسق الكلام لاجله ولكن يعرف من خلال التأمل والنظر فهو ضرب من ضروب البلاغة وموطن الاعجاز في القرآن والسنة وقد ذهب الى الاستدلال به جمهور العلماء[١٠١].

ونجد ان الامام ابن رجب استدل به في قوله: ﷺ }**ان تلد الامه ربتها**{[١٠٢] ان ام الولد لاتباع حيث قال: }**ان ام الولد لاتباع وانها تعتق بموت سيدها بكل حـــال، لانـــه جعل ولد الامة ربها فكأن ولدها، هو الذي اعتقها فصار عتقهما منسوباً اليه، لانه سبب عتقهما فصار كأنه مولاها**{[١٠٣]، فالحديث ذكر علامات الساعة ولم يقصد بيان حكـــم ام الولد ولكن استنبط الامام ابن رجب ذلك من طريق اشارة النص.

وقوله: ﷺ في الفتن }**ان المضجع فيها خيرٌ من القاعد، والقاعد فيها خيرٌ مـــن القائم، والقائم خيرٌ من الماشي، والماشي خيرٌ من الســـاعي**{[١٠٤]، قال الإمام ابن رجب }وان كان هذا وجه ضرب المثال في الاسراع في الفتن، إلا ان المعنى: إلا مـــن كـــان اقرب الى الاسراع فيها، فهو شر ممن كان ابعد من ذلك{[١٠٥].

القاعدة الثانية: مفهوم الموافقة حجة[١٠٦]

مفهوم الموافقة: }هو ان يكون اللفظ في محل السكوت موافقاً لمدلوله في محـــل النطق{[١٠٧].

قال الامام ابن رجب }وقد تكون دلالته بطريق الفحوى والتنبيه كما في قولـــه: تعالى چﮧﮨ**ﮩﮪﮫ**چ[١٠٨] فان دخول ما هو اعظم من التأفيف من انواع الاذى يكون بطريق الاولى ويسمى ذلك مفهوم الموافقة{[١٠٩].

وهذه القاعدة حجة عند جمهور العلماء[١١٠].

نماذج تطبيقية ذكرها ابن رجب على القاعدة:

١. ميراث البنتين الثلثان، وذلك لان الاختين يرثان الثلثـــان لقولـــه تعـــالى: **چﭬﭭﭮﭯ ﭰﭱ**چ[١١١] فيكون ميراث البنتان الثلثان من باب اولى[١١٢] وذلك لانهما اقـــرب الـــى المتوفى.

٢. الكلالة من لا ولد له ولا والد يرثه مع ان الذي ذكره بالاية هو نفي الولد قال تعـــالى: **چﭑﭒﭓﭔﭕﭖﭗﭘﭙﭚﭛﭜﭝﭞﭟ**چ[١١٣]، قال ابن رجب }وتنصيصه سبحانه على انتفاء الولد تنبيه على انتفاء الوالد بطريق اولى، لان انتساب الولد الى والـــده اظهـــر مـــن انتسابه الى ولده{[١١٤].

٣. وجوب الاحسان الى الصاحب في الحضر، وذلك بناء على قوله تعالى: **ﭽﮓﮔﮕﮖﮗ ﮘﮙﮚﮛﮜﮝﮞﮟﮠﮡﮢﮣﮤﭼ**[١١٥] فسر ابن عباس الصاحب بالجنب بانه الرفيق في السفر قال الامام ابن رجب }ولم يرد اخرج الصاحب الملازم في الحضر، انما ارادوا ان صحبة السفر تكفي، فالصحبة الدائمة في الحضر اولى{[١١٦].

القاعدة الثالثة: دلالة الاقتضاء حجة[١١٧]

هي دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية[١١٨]، حيث ان الاقتضاء هو الطلب والنص قد يطلب زائداً عليه ليصح المنصوص عليه فلا يفهم من النص شيئاً حتى يقدر ذلك المقتضى. فأما ان يكون لصدق الكلام كقول النبي ﷺ: }**رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**{[١١٩] أي لا يؤاخذون بذلك ولا يعني رفعه عدم وقوعه، لانه واقع في الامة لذلك لابد من تصحيحه لصدق الكلام فيكون التقدير رفع الاثم او رفع الحكم[١٢٠].

او لصحته الشرعية كقوله تعالى: **ﭽﮊﮋﮌﭼ**[١٢١] أي نكاح امهاتكم لو لصحته العقلية كقوله تعالى: **ﭽﮔﮕﭼ**[١٢٢] أي اسأل اهل القرية.

نماذج تطبيقية ذكرها ابن رجب على القاعدة:

١. تحريم ثمن كلب الصيد: وذلك لحديث جابر ان النبي ﷺ }**نهى عن ثمن الكلب والسنور إلا كلب صيد**{[١٢٣]، ذكر رحمه الله ان الحديث اشتبه على بعض الرواة فظنوا ان الاستثناء للبيع وهو ليس كذلك وانما هو للاقتناء[١٢٤] فيكون تقدير الحديث إلا اقتناء كلب صيد وليس تقديره الاثمن كلب الصيد.

٢. وجوب الاحسان بالولاية على كل شيء وذلك لحديث النبي: ﷺ }**ان الله كتب الاحسان على كل شيء**{[١٢٥] والمعنى ان الله كتب الإحسان في كل شيء او كتب الاحسان في الولاية على كل شيء[١٢٦] فمن تولى ولاية وجب عليه الاحسان فيها حيث ان المكتوب غير مذكور والذي ذكر هو المحسن اليه.

٣. حرمة الانتفاع بشحوم الميتة، وذلك ان الرسول ﷺ سؤل قيل يا رسول الله ارايت شحوم الميتة فانه يطلى بها السفن ويدهن بها الجلود ويستصبح بها الناس قال: هو

حرام[١٢٧]، فالضمير يقدر بالانتفاع بها وهو ما نقله ابـن رجـب عـن الجمهـور واقرهم[١٢٨].

القاعدة الرابعة: مفهوم المخالفة حجة[١٢٩]

تعريف مفهوم المخالفة: هو ما يكون مدلول اللفظ في محـل السـكوت مخالفـاً لمدلوله في محل النطق وذلك لوجود قيد من صفة او شرط اوعدد[١٣٠].

قال الامام ابن رجب }وقد تكون دلالته بطريق مفهوم المخالفة{[١٣١] والضمير في قولـه (دلالته) يعود الى اللفظ فهو اصل لمفهوم المخالفة ثم نجده بناء بعض المسائل الفقهية عليه مما يدل على حجيتها عنده وهو مذهب جمهور العلماء[١٣٢] خلافاً للحنفية[١٣٣] والظاهريه.

نماذج فقهية تطبيقية ذكرها ابن رجب على القاعدة:

١. لا زكاة في غير السائمة أي المعلوفة[١٣٤] واستدل بقول النبي ﷺ: }**في الغنم السائمة زكاة**{[١٣٥] فجاءت الغنم بوصف السوم فدل على ان غير السائمة المعلوفـة لا زكـاة فيها.

٢. ان العمل الذي جاء موافقاً لهدي النبي ﷺ مقبول، قال رحمه الله في شـرح الحـديث }**من احدث في امرنا هذا ما ليس منه فهو رد**{[١٣٦]، فهذا الحديث بمنطوقه يدل على ان كل عمل ليس عليه امر الشارع، فهو مردود ويدل بمفهومة على ان كل من عليـه امره غير مردود[١٣٧].

٣. بوجود فرع وارث لا يكون للاخت نصف الميراث فرضاً قال تعالى **چپپپپپيٺٺٺٺ ٺٿچ**[١٣٨] قال الامام ابن رجب }يعني اذا لم يكن للميت ولد بالكلية لا ذكـر وانثـى فللأخت حينئذ النصف مما ترك فرضاً، ومفهوم هذا انه اذا كان له ولد فليس للأخـت النصف فرضاً{[١٣٩].

القاعدة الخامسة: الكناية يتشرط فيها النية[١٤٠]

الكناية: هو ما استتر المعنى المراد منه بالاستعمال[١٤١].

وهو التعبير عن الشيء بما يستدل به عليه من غير تصريح لسبب من الاسباب كأن يقول المتحدث لمخاطبه، لقاني صاحبك، من غير ذكر اسمه صراحة حتى لا يعرف الحاضرون من هو المتحدث عنه[١٤٢].

نماذج تطبيقية على القاعدة:

١. لا يقع الطلاق في الكناية ما لم ينو بقلبه الطلاق، قال الامام ابن رجب }وكـذلك قـد تدخل النيه في الطلاق والعتاق، فاذا اتى بلفظ من الفاظ الكنايات المحتملة للطـلاق او العتاق، فلا بد له من النية{[١٤٣] ويدل على ذلك ما روى عن عمر ﵁ انه رفع اليـه رجل قالت له امرأته شبهني، قال: كأنك ظبية، كأنك حمامة، فقالت لا ارضى حتـى تقول: انت خلية طالق، فقال ذلك، فقال عمر ﵁ خذ بيدها فهي امرأتـك[١٤٤]. ونقـل الامام عن ابي عبيد قوله: }اراد الناقة تكون معقولة ثم تطلق من عقالها ويخلى عنهـا فهي خلية من العقال، وهي طالق، لانها قد انطلقت منه، فأراد الرجل ذلك فاسقط عنه عمر الطلاق لنيته، قال: وهذا اصل لكل من تكلم بشيء يشبه لفظ الطـلاق والعتـاق وهو ينوي غيره{ [١٤٥].

٢. لا يؤاخذ المظلوم بقوله اذا كان مخالفاً لنيته عند استعمال لفظ الكنايـة، امـا حـديث رسول الله ﷺ }**اليمين على نية المستحلف**{[١٤٦]، قال ابن رجب }هذا محمول علـى الظالم اما المظلوم فينفعه ذلك{[١٤٧] ويستدل له بحديث سويد بن حنظله قال }خرجنـا نريد رسول الله ﷺ ومعنا وائل بن حجر، فأخذه عدو له، فتحرج الناس يحلفوا، فحلفت أنا انه اخي فخلي سبيله، فأتينا النبي ﷺ قال **صدقت المسلم اخو المسلم**{[١٤٨].

المبحث الرابع
القواعد المتعلقة بأدلة الأحكام
القاعدة الأولى: اجماع الصحابة حجة[١٤٩]

تعريف الاجماع لغة، الاتفاق يقال: اجمع القوم على كذا أي اتفقوا عليه، ويطلق على العزم[١٥٠] كما في قوله تعالى: ﭽﭮﭼ[١٥١].

تعريف الاجماع اصطلاحاً: هو اتفاق اهل الحل والعقد من أمة محمـد ﷺ فـي عصر من الاعصار على حكم واقعة من الوقائع[١٥٢].

واجماع الصحابة: هو ما اتفق عليه اصحاب النبي ﷺ وهو حجة بالاتفاق ولـم يعرف عن احد رد اجماع الصحابة الا ما نسبه الشوكاني عن بعض المبتدعة ورد عليهم بقوله: }وهو قول لا يجوز خلافه (أي اجماع الصحابة)، لان الاجماع انما يكـون عـن توقيف والصحابة هم الذي شهدوا التوقيف{[١٥٣].

رأي الامام ابن رجب رحمه الله }وبكل حال، فما جمع عمر عليه الصحابة فاجتمعوا عليه في عصره فلا شك انه الحق، ولو خالف بعد ذلك من خالف{[١٥٤]، وقد استدل ابن رجب بقول النبي ﷺ }**اني لا ادري ما قدر بقائي فيكم فاقتدوا باللذين من بعدي واشار الى ابي بكر وعمر (رضي الله عنهما)، وتمسكوا بعهد عمار، وما حدثكم ابن مسعود فصدقوه**{[١٥٥]، وقوله: ﷺ }**فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، عضوا عليها بالنواجذ**{[١٥٦].

نماذج تطبيقية على القاعدة:

١. ما قضاه عمر ﷺ بمحضر من الصحابة ولم يعرف له مخالف او ما جمع عليه اصحاب النبي ﷺ ومن ذلك قضاؤه في زوج وابوين وزوجة وابوين ان للام ثلث الباقي، ومن جامع في احرامه انه يمضي في نسكه وعليه القضاء والهدي، وما جمع عليه الناس في الطلاق الثلاث، وفي تحريم متعة النساء– زواج المتعة– وما وضعه في ارض العنوه من خراج[١٥٧] ونحو ذلك.

٢. وفي عصر عثمان ﷺ آذان الجمعة الاول حيث زاده عثمان لحاجة الناس اليه وجمعه ﷺ الناس على مصحف واحد واعدامه لمن خالفه خشية تفرق الامة[١٥٨].

القاعدة الثانية: القياس حجة[١٥٩]

تعريف القياس لغة: هو التقدير يقال فلان يقاس بفلان ولا يقاس بفلان ويقال قاس الارض لذا قدرها به ويأتي ويرد المساواة بين شيئين[١٦٠].

تعريف القياس اصطلاحاً: حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بجامع حكم او صفة او نفيهما عنهما[١٦١].

رأي الإمام ابن رجب }قد تكون دلالته من باب القياس، فإذا نص الشارع على حكم في شيء لمعنى من المعاني وكان ذلك المعنى موجوداً في غيره، فانه يتعدى الحكم إلى كل ما وجد في ذلك المعنى عند جمهور العلماء وهو من باب العدل والميزان الذي انزله الله وأمر بالاعتبار به{[١٦٢]، نجد ان الامام ابن رجب ذكر اركان القياس وهي:

١. الاصل وذلك بقوله: }فاذا نص الشارع على حكم في شيء لمعنى من المعاني{ فالمنصوص عليه هو الاصل.

٢. حكم الاصل: هو الحكم الذي نص الشارع عليه.
٣. العلة: وهو المعنى الذي يوجد في الاصل (المنصوص عليه).
٤. الفرع: وهو غير المنصوص عليه ولكن وجدت العلة فيه وعبر عنها الامام ابن رجب بالمعنى الموجود في غيره (أي غير الحكم).

فالقياس يتعدى الحكم من الاصل الى الفرع لوجود العلة وعبر عنه ابن رجب بقوله }فانه يتعدى الحكم الى كل ما وجد في ذلك المعنى{ وقد ذهب الى حجية جمهور العلماء[١٦٣].

نماذج تطبيقية ذكرها الامام ابن رجب على القاعدة:

١. تحريم الحشيشه قياساً على الخمر، وذلك في حديث }**كل مسكر خمر**{[١٦٤] قال ابن رجب }وادخلوا في ذلك الحشيشه التي تعمل من ورق العنب وغيرها مما يؤكل لاجل لذته وسكره{[١٦٥].
٢. جعل حد الخمر ثمانين جلدة وذلك قياساً على حد القذف الموجب للجلد ثمانين جلدة وذلك بقوله تعالى **چڑژککککگگگگڳچ**[١٦٦] وذلك لان السكر يكون فيه مظنة الافتراء[١٦٧].
٣. تحريم جميع انواع الغش والتدليس في البيع قياس على النجش المنصوص عليه بنهي النبي ﷺ عن النجش[١٦٨] وقوله: ﷺ }**ولا تناجشوا**{[١٦٩]، قال ابن رجب }فيدخل على هذا التقدير في التناجش المنهي عنه جميع انواع المعاملات بالغش ونحـــوه، كتـــدليس العيوب وكتمانها وغش المبيع الجيد بالرديء وغـــبن المسترســـل الـــذي لا يعـــرف المماكسة{[١٧٠].
٤. جواز اكل الضيف من المال الذي يقدمه العبد وان لم يعلم بذلك السيد، وذلك قياساً على جواز اجابة دعوة العبد المأذون له بالتجارة وقد روي عن النبي ﷺ انه كان يجيب دعوة المملوك[١٧١]، وحيث ان اجاب دعوته واكل من طعامه بدعوة من العبد، فان نزل به الضيف كان القياس جواز الاكل منه، لان اكرام الضيف في اليوم الاول- يوم الجائزة- اوجب من الدعوة[١٧٢].

القاعدة الثالثة: الاستدلال بقياس العكس[١٧٣]

تعريف قياس العكس: اثبات عكس حكم شيء لمثله لتعاكسهما في العلة[١٧٤] او ما يستدل به على نقيض المطلوب، ثم يبطل، فيصح المطلوب[١٧٥].

وقد مثل لها الامام ابن رجب رحمه الله بقول النبي: ﷺ }**وفي بضع احدكم صدقة فقالوا: يا رسول الله أياتي احدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟ فقال ﷺ ارايتم لو وضعها في الحرام أكان عليه وزر؟ قالوا نعم، قال: فكذلك اذا وضعها في الحلال كان له أجر**{[١٧٦] فقال: }هذا ويسمى عند الأصوليين قياس العكس{[١٧٧].

ومعنى ذلك ان هناك حكم ثابت وهو الوزر في حالة الوضع في الحرام فالحكم الوزر والعلة الوضع في الحرام، فإذا انعكست العلة وصار الوضع في الحلال انعكس الحكم وصار ثبوت الأجر.

وقد استدل به بعض العلماء[١٧٨] وقد ورد في قوله تعالى: **ﭽﯛﯜﯝﯞﯟﯠﯡﯢﭼ**[١٧٩] وقوله تعالى: **ﭽﭼﭽﭾﭿﮀﮁﮂﮃﮄﮅﭼ**[١٨٠] وذهب آخرون الى انه دعوة دليل وليس دليلاً[١٨١]، وما اختاره الامام ابن رجب انه دليل واحتج به للحديث.

نماذج تطبيقية على قياس العكس:

دخول الجنة لمن لم يشرك بالله شيء ودخول النار لمن اشرك بالله، قال ابن رجب ومنه قول ابن مسعود ﷺ قال النبي ﷺ كلمة وقلت انا اخرى، قال }**من مات يشرك بالله شيئاً دخل النار**{ وقلت: من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة[١٨٢] وفي رواية }**من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة**{ قلت (ابن مسعود) من مات يشرك بالله شيئاً دخل النار[١٨٣].

ففي الحديث الاول، الحكم هو دخول النار والعلة هي الاشراك بالله فرأي ابن مسعود ان الحكم دخول الجنة اذا كانت العلة عدم الإشراك بالله وهذا بعينه قياس العكس.

وفي الحديث الثاني: الحكم هو دخول الجنة والعلة هي عدم الاشراك بالله فرأي ابن مسعود هو حكم دخول النار لوجود علة الاشراك بالله.

القاعدة الرابعة: حجية سد الذرائع[١٨٤]

الذريعة لغة: البعير أو الناقة كان الصياد يطلقه بين الوحش في الصحراء حتى إذا اطمأنت الوحش أليه سار الصياد بجانبه متخفياً حتى يبلغ من الصيد حاجته ثم استعمل

بعد ذلك في كل أمر ظاهر السلامة يتوصل به إلى المقصود يقال تذرعت بكذا إلى كذا أي اتخذته وسيلة اليه(١٨٥).

الذريعة اصطلاحاً: هو ما ظاهره مباح يتوصل به إلى محرم(١٨٦).

رأي الإمام ابن رجب: يرى الإمام ابن رجب على تحريم سد الذرائع قال رحمه الله }إن العقود التي يقصد بها في الباطن التوصل إلى ما هو محرم غير صحيحة كعقود البيوع التي يقصد بها الربا ونحوه{(١٨٧).

وقال في شرح حديث }**من وقع في الشبهات فقد وقع في الحرام**{(١٨٨) ويستدل بهذا الحديث من يذهب إلى سد الذرائع إلى المحرمات وتحريم الوسائل إليها.

نماذج تطبيقية عن قاعدة سد الذرائع(١٨٩):

١. تحريم الصلاة بعد الصبح وبعد العصر سداً لذريعة الصلاة عند طلوع الشمس وعند غروبها.
٢. منع الصائم من المباشرة اذا كانت تحرك الشهوة.
٣. تحريم الخلوة بالاجنبية.
٤. منع كثير من العلماء مباشرة الحائض فيما بين سرتها وركبتها إلا من وراء حائل.
٥. تحريم قليل ما اسكر كثيره.

القاعدة الخامسة: حجية الاستصحاب(١٩٠)

تعريف الاستصحاب لغة: بمعنى طلب الصحبة وكل شيء لازم شيئاً استصحبه وهو عبارة عن بقاء ما كان على ما كان عليه لانعدام المغير(١٩١).

تعريف الاستصحاب اصطلاحاً: هو الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناء على انه كان ثابتاً في الزمان الاول في حالة عدم وجود ما يدل على تغيير الحكم(١٩٢).

أي ان ما ثبت في الزمن الماضي فالاصل بقاءه في الزمن المستقبل مأخوذ من المصاحبة وهذا النوع يسمى استصحاب العدم الاصلي(١٩٣) وهو الذي احتج به الامام ابن رجب رحمه الله فقال }ما اصله الاباحة كطهارة الماء والثوب والارض اذا لم يتيقن زوال اصله فيجوز استعماله{(١٩٤) ثم قال رحمه الله }وما اصله الحضر كالابضاع ولحوم

الحيوان، فلا تحل إلا بيقين حله من التذكية والعقد فيبنى ما اصله الحرمة على التحريم وما اصله الحل الى الحل"[١٩٥].

نماذج تطبيقية على القاعدة:

١. طهارة الماء والارض والثوب والبدن ما لم يحدث نجاسة فيهن فالاصل فيهن الطهارة وما يدل على ذلك ان رجلاً كان يشك في الصلاة يخيل ان يجد الشيء في الصلاة فسأل النبي: ﷺ {**لا تنصرف حتى تسمع صوتاً او تجد ريحاً**"[١٩٦] وهذا يعم في الصلاة وغيرها[١٩٧].

٢. حرمة اكل الصيد الذي يجد فيه الصائد اثر سهم غير سهمه او كلب غير كلبه، لان الاصل في الحيوان الحرمة ما لم يقم دليل على اكل ولا يكون ذلك إلا بالصيد بسهم او بكلبه[١٩٨].

الخاتمة

بحمد الله تعالى تم التوصل الى النتائج التالية من خلال هذا البحث:

١- ان قاعدة يؤتى بالامر على قدر الاستطاعة يندرج تحتها كثيراً من المسائل في فقه العبادات ابتداءاً من الطهارة حتى يأتي الى اكثر ابواب الفقه.

٢- لقد اجاد الامام ابن رجب في عرض قواعد النهي يختلف عن كثير من الاصوليين بحيث قسم النهي الى ما فيه حق الله وحق العبد وما نهي من اجل الرفق بالعباد.

٣- سلك الامام ابن رجب مسلك الجمهور في كثير من المسائل من مسائل العام كالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ويخصص العام بخبر الاحاد وكذلك في الاستدلال باشارة والدلالة والاقتفاء ومفهوم المخالفة وفيها كثيراً من التطبيقات الفقهية.

٤- لم يذكر الحافظ ابن رجب ما لا يحمل المطلق على المقيد انما ذكر فروعاً فقهية تدل على حمل المطلق على المقيد في اتحاد السبب والحكم.

٥- سلك الإمام ابن رجب في أدلة الأحكام مسلكاً واسعاً بحيث استدل بالإجماع والقياس وقياس العكس وسد الذرائع والاستصحاب وبنيت عليها من المسائل الفقهية ونجد هنا ان قاعدة أصولية تبنى عليها مسائل عدة في الفقه حتى ما يستجد من النوازل يمكن ان يدخل تحت القواعد الأصولية.

هذا والله اعلم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

هوامش البحث

[١] الدرر الكامنة (١٧٥/٣)، شرح علل الترمذي (٢٦٨/١).

[٢] ذيل طبقات الحنابلة (٤٣٦/٢).

[٣] الدرر الكامنة (١٧٥/٣).

[٤] ذيل طبقات الحنابلة (٦٧/٧).

[٥] الدرر الكامنة (١٧٦/٣).

[٦] ينظر شرح علل الترمذي (٢٧٠/١).

[٧] ينظر شرح الكوكب المنير (٤٨٨/١).

[٨] جامع العلوم والحكم ١٢٧.

[٩] ينظر فواتح الرحموت (١٢٣/١)، المحصول لابن العربي ٢٥، الروضة ٢٨.

[١٠] سورة البقرة الآية ٢٨٦.

[١١] سورة الطلاق الآية ٧.

[١٢] جامع العلوم والحكم ٣٤٢.

[١٣] سورة البقرة الآية ١٨٤.

[١٤] سورة النساء الآية ١٠١.

[١٥] ينظر فواتح الرحموت (١٧٠/١).

[١٦] لسان العرب مادة نسي.

[١٧] المصباح المنير ٩٥.

[١٨] جامع العلوم والحكم ٤٩٤.

[١٩] كشف الأسرار (٢٧٦/٤)، نفائس الأصول (٣٦٥/٢)، شرح اللمع (٢٧١/١).

[٢٠] سنن ابن ماجه برقم ٢٠٤٣، وحجج ابن حبان ٧٢١٩.

[٢١] ينظر المحصول ابن العربي (٢٥/١).

[٢٢] كشف الأسرار (٣٨٣/٤).

[٢٣] ينظر شرح اللمع (٢٧١/١) جمع الجوامع (٧٢/١)، كشف الأسرار، (٣٨٣/٤) مفتاح الوصول ١٠٩، شرح الكوكب المنير (٥٠٨/١)

[٢٤] ينظر جامع العلوم والحكم (٤٩٥).

[٢٥] المصدر السابق نفسه.

[٢٦] ينظر المختصر في أصول الفقه ٦٩، القواعد والفوائد الأصولية ٣٩.

[٢٧] سورة النحل الآية ١٠٦.

[٢٨] جامع العلوم والحكم ٤٩٧.

[٢٩] المصدر السابق نفسه.

[٣٠] صحيح البخاري ٤٢٦٩ ومسلم برقم ٩٦.

[٣١] جامع العلوم والحكم ٤٩٧.

[٣٢] ينظر ارشاد الفحول ١٦٥.

[٣٣] ينظر لسان العرب مادة النهي (١٢١/١٠)، مختار الصحاح ٢٤٥.

[٣٤] فواتح الرحموت (٣٩٥/١).

[٣٥] جامع العلوم والحكم ٤٣٩.

[٣٦] سورة المائدة الآيتين ٩٠ – ٩١.

[٣٧] جامع العلوم والحكم ٣٧٧.

[٣٨] جامع العلوم والحكم ٣٧٧.

[٣٩] رواه ابي داود برقم ٤١٣، والنسائي برقم ٣٩٦٦.

[٤٠] جامع العلوم والحكم ٣٧٧.

[٤١] رواه البخاري ٢٠٨٩، ومسلم ١٥١٥.

[٤٢] ينظر جامع العلوم والحكم ٨٤.

[٤٣] ينظر جامع العلوم والحكم ٨٤.

[٤٤] جزء من سورة النساء الآية ٢٣.

[٤٥] سورة النساء الآية ٢٣.

[٤٦] سورة النساء الآية ٢٣.

[٤٧] سنن ابي داود برقم ٢١٣١.

[٤٨] ينظر جامع العلوم والحكم ٨٤.

[٤٩] رواه البخاري برقم ٦٩٤٥.

[٥٠] رواه ابو داود برقم ٢٠٩٦.

[٥١] جامع العلوم والحكم ٨٥.

[٥٢] رواه البخاري برقم ٣٦٤٢

[٥٣] رواه البخاري برقم ٢١٥١، ومسلم برقم ١٥٢٤.

[٥٤] رواه البخاري برقم ٢١٦٥، ومسلم برقم ١٥١٩.

[٥٥] رواه مسلم برقم ١٦٦٨.

[٥٦] ينظر جامع العلوم والحكم ٨٦.

[٥٧] المصدر السابق نفسه.

[٥٨] ينظر فواتح الرحموت (١/٢٩٠)، المحصول لابن العربي (١/٧٩).

[٥٩] جامع العلوم والحكم ٤١٣.

[٦٠] اصول السرخي (١/٢٧٢)، بيان المختصر (٢/٥٠٤)، الابهاج (٣/١٨٧).

[٦١] سورة البقرة الاية ٢٨٠.

[٦٢] جامع العلوم والحكم ٤١٣.

[٦٣] الفرع اول ما تلده الناقة.

[٦٤] ابن مخاض، دخلت في السنة الثانية من الابل.

[٦٥] ابن لبون، دخلت في السنة الثالثة من الابل.

[٦٦] رواه ابو داود برقم ٢٨٤٢، واحمد ٦٤٢٦.

[٦٧] جامع العلوم والحكم ٢٠٧.

[٦٨] رواه ابو داود برقم ١٣٢١، والترمذي برقم ٣١٩٦.

[٦٩] سورة السجدة الاية ١٦.

[٧٠] وراه الترمذي برقم ٢٦١٦، وابن ماجه برقم ٣٩٧٣.

[٧١] سورة السجدة الاية ١٦.

[٧٢] رواه البخاري برقم ٦٥٩، ومسلم برقم ٦٤٠.
[٧٣] جامع العلوم والحكم صفحة ٣٦٧.
[٧٤] الابهاج (١٥٤/٢).
[٧٥] مختار الصحاح ١١٧.
[٧٦] ينظر كشف الاسرار (٣٠٦/١)، شرح الكوكب المنير (٢٦٨/٣).
[٧٧] جامع العلوم والحكم ١٧١.
[٧٨] ينظر مختصر ابن الحاجب (١٢٩/١)، شرح جمع الجوامع (٢/٢).
[٧٩] كشف الاسرار (٣٠٦/١)، فواتح الرحموت (١٠٠/١)، ارشاد الفصول ٢٣٥.
[٨٠] سورة المائدة الاية ٤٤.
[٨١] صحيح البخاري برقم ٦٨٧٨، ومسلم برقم ١٦٧٦.
[٨٢] صحيح البخاري ١١١.
[٨٣] سورة النساء الاية ١١.
[٨٤] رواه ابو داود برقم ٢٨٧٠، والترمذي برقم ٢١٢٠ وقال حسن صحيح.
[٨٥] ارشاد الفحول ٢٤٦.
[٨٦] معجم مقاييس اللغة (٤٢٠/٣).
[٨٧] جمع الجوامع (٤٤/٢).
[٨٨] مختار الصحاح ٥٥٩.
[٨٩] ينظر منتهى الاصول والاصل ١٣٥، احكام الامدي (١٦٢/٢).
[٩٠] رواه البخاري برقم ٦٨٧٨، ومسلم برقم ١٦٧٦.
[٩١] رواه النسائي برقم ٣٧٧٨ باسناد صحيح.
[٩٢] رواه ابو داود برقم ٤٣٥١ باسناد صحيح.
[٩٣] جامع العلوم والحكم صفحة ١٦٥.
[٩٤] رواه البخاري برقم ١٢٣٧، ومسلم برقم ٩٤.
[٩٥] رواه البخاري برقم ٣٤٣٥ ومسلم ٢٨.
[٩٦] رواه مسلم برقم ٢٧.

(٩٧) رواه البخاري برقم ٦٤٢٣، ومسلم برقم ٣٣.

(٩٨) جامع العلوم والحكم ٢٨١.

(٩٩) ينظر فواتح الرحموت (٤٠٧/١).

(١٠٠) ينظر شرح الكوكب المنير (٤٧٦/٣)، ارشاد الفحول (٢٦).

(١٠١) ينظر فواتح الرحموت (٤٠٧/١)، شرح العضد على ابن الحاجب (١٧٢/٢)، المحلى على جمع الجوامع (٢٣٩/١)، شرح الكوكب المنير (٤٧٦/٣)، ارشاد الفصول ٢٢٦.

(١٠٢) رواه مسلم برقم ٨.

(١٠٣) جامع العلوم والحكم ٥٦.

(١٠٤) رواه مسلم برقم ٢٨٨٧.

(١٠٥) جامع العلوم والحكم ١٩٢.

(١٠٦) المحلي على جمع الجوامع (٢٤٠/١).

(١٠٧) الاحكام الامدي (٢١٢/٢).

(١٠٨) سورة الاسراء الاية ٤٣.

(١٠٩) جامع العلوم والحكم ٣٨٠.

(١١٠) ينظر فواتح الرحموت، نشر البنود (٩٦/١)، المحلى على جمع الجوامع (٢٤٠/١)، شرح الكوكب المنير (٤٨١/٣)، اجابة السائل ٢٤٣.

(١١١) سورة النساء الاية ٨.

(١١٢) جامع العلوم والحكم ٥٢٨.

(١١٣) سورة النساء الاية ١٧٦.

(١١٤) جامع العلوم والحكم ٥٣٢.

(١١٥) سورة النساء الاية ٣٦.

(١١٦) جامع العلوم والحكم صفحة ١٨١.

(١١٧) ارشاد الفحول ٢٦٦.

(١١٨) كشف الاسرار (٧٦/١).

(١١٩) حديث حسن رواه ابن ماجه برقم ٢٠٤٣ وابن حبان ٧٢١٩.

(١٢٠) اختلف العلماء فالحنفية قالوا رفع الاثم والجمهور قالوا رفع الحكم اصول السرخي (٢٤٨/١)، مختصر ابن الحاجب ١١٥.

(١٢١) سورة النساء الاية ٢٣.

(١٢٢) سورة يوسف الاية ٨٢.

(١٢٣) حديث صحيح رواه النسائي برقم ٤٣٥٣ وابن ماجه برقم ٢١٦١.

(١٢٤) ينظر جامع العلوم والحكم ٥٤٤.

(١٢٥) صحيح مسلم برقم ١٩٥٥.

(١٢٦) ينظر جامع العلوم والحكم ١٩٩.

(١٢٧) صحيح البخاري برقم ٢٠٩٤، ومسلم برقم ١٥٨١.

(١٢٨) ينظر جامع العلوم والحكم ٥٤٢.

(١٢٩) ينظر المحلي على جمع الجوامع (٢٥٣/١).

(١٣٠) ينظر الاحكام في اصول الاحكام الامدي (٢١٣/٢).

(١٣١) جامع العلوم والحكم ٣٨٠.

(١٣٢) ينظر العضد على ابن الحاجب (١٧٤/٢)، شرح الكوكب المنير (٤٨٩/٢)، اجابة السائل ٤٥٣.

(١٣٣) ينظر ميزان الاصول (٥٨١/١).

(١٣٤) ينظر جامع العلوم والحكم ٣٨٠.

(١٣٥) صحيح البخاري برقم ١٤٥٤، بلفظ في صدقة الغنم في سائمتها.

(١٣٦) صحيح البخاري برقم ٢٦٩٧، مسلم برقم ١٧١٨.

(١٣٧) جامع العلوم والحكم ٨١.

(١٣٨) سورة النساء الاية ١٧٦.

(١٣٩) جامع العلوم والحكم ٥٣٢.

(١٤٠) ينظر جامع العلوم والحكم ٣١.

(١٤١) كشف الاسرار (٦٦/٢).

(١٤٢) اصول الفقه الميسر (٢٧٠/٢).

(١٤٣) جامع العلوم والحكم ٣١.

(١٤٤) غريب الحديث (٣/٣٨٩).

(١٤٥) المصدر السابق نفسه.

(١٤٦) صحيح مسلم برقم ١٦٥٣.

(١٤٧) جامع العلوم والحكم ٣١.

(١٤٨) رواه ابن ماجه ٢١١٩ واحمد برقم ١٦١٢٧.

(١٤٩) ارشاد الفحول ١٣٤.

(١٥٠) لسان العرب مادة جمع (٨/٢٥٧).

(١٥١) سورة يونس الاية ٧١.

(١٥٢) الاحكام الامدي (١/١٤٧).

(١٥٣) ارشاد الفحول ١٢٤.

(١٥٤) جامع العلوم والحكم ٣٥٤.

(١٥٥) رواه الترمذي برقم ٣٦٦٣، ورواه احمد برقم ٢٢١٨٩.

(١٥٦) رواه ابو داود برقم ٤٦٠٧، والترمذي برقم ٢٦٧٦، وابن ماجه برقم ٤٢.

(١٥٧) جامع العلوم والحكم صفحة ٣٥٦.

(١٥٨) المصدر السابق نفسه.

(١٥٩) ينظر ارشاد الفحول ٢٩٦.

(١٦٠) لسان العرب مادة قاس، مختار الصحاح ٥٥٥.

(١٦١) البرهان (٢/٤٨٧)، المتصفى (٢/٢٢٨).

(١٦٢) جامع العلوم والحكم ٣٨٠.

(١٦٣) فواتح الرحموت (٢/٣١٧)، نشر البنود (٢/١١٠)، التبصره ٤٤.

(١٦٤) رواه البخاري برقم ٢٦٧٣.

(١٦٥) جامع العلوم والحكم (٥٥٠).

(١٦٦) سورة النور الاية ٤.

(١٦٧) جامع العلوم والحكم ١٦٩.

[١٦٨] صحيح البخاري برقم ٢٠٨٧، مسلم ١٥١٦.
[١٦٩] سنن الترمذي ١٩٢٧.
[١٧٠] جامع العلوم والحكم ٤٣٥ – ٤٣٦.
[١٧١] سنن ابن ماجه برقم ٢٢٩٦.
[١٧٢] جامع العلوم والحكم ١٨٦.
[١٧٣] ينظر تيسير التحرير (١٧٤/٤).
[١٧٤] شرح جمع الجوامع (٣٤٣/٢)، تيسير التحرير (١٧٣/٤، ١٧٤).
[١٧٥] شرح الكوكب المنير (٤٠٠/٤).
[١٧٦] رواه مسلم برقم ١٠٠٦.
[١٧٧] جامع العلوم والحكم ٣٢١.
[١٧٨] ينظر شرح المحلي على على جمع الجوامع (٣٤٤/٢)، الاحكام الامدي (١٤٣/٣).
[١٧٩] سورة الانبياء الاية ٢٢.
[١٨٠] سورة النساء الاية ٨١.
[١٨١] ينظر شرح الكوكب المنير (٤٠١/٤).
[١٨٢] رواه البخاري برقم ١٢٣٨، مسلم برقم ١٥٠.
[١٨٣] رواه الترمذي ٣٣٧٧، احمد برقم ٢٠٧١٣.
[١٨٤] ينظر شرح العضد على ابن الحاجب (٢٨٩/٢).
[١٨٥] لسان العرب مادة ذراع.
[١٨٦] شرح الكوكب المنير.
[١٨٧] جامع العلوم والحكم ٣٢.
[١٨٨] صحيح البخاري برقم ٥٢، وصحيح مسلم ١٥٩٩.
[١٨٩] جامع العلوم والحكم ٩٨.
[١٩٠] ينظر الاحكام الامدي (١٨١/٣).
[١٩١] مختار الصحاح ٣٥٦، التعريفات ٢٢.
[١٩٢] ينظر البحر المحيط (١٧/٦)، كشف الاسرار (١٧٧/٣).

[١٩٣] هناك انواع اخرى من الاستصحاب كاستصحاب دليل الشرع كاستصحاب النص حتى يرد الناسخ والعموم حتى يرد المخصص، واستصحاب حال الاجماع في محل النزاع.

[١٩٤] جامع العلوم والحكم ٩٣.

[١٩٥] المصدر السابق نفسه.

[١٩٦] رواه البخاري برقم ١٣٧، ومسلم برقم ٣٦١.

[١٩٧] جامع العلوم والحكم ٩٣.

[١٩٨] المصدر السابق نفسه.

المصادر والمراجع

١. الإبهاج، علي بن عبدالكافي السبكي المتوفى ٧٥٦هـ، تحقيق جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط١، ١٤٠٤هـ.
٢. اجابة السائل شرح بغية الامل، محمد بن اسماعيل الامير الصنعاني ١٠٩٩/ ١١٨٢، تحقيق: حسين بن احمد، وحسن محمد مقبولي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ٤٠٨١هـ/ ١٩٨٦، دمشق.
٣. الأحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الامدي أبو الحسن ٥٥١هـ، تحقيق: د.سيد الجميلي، بيروت، ١٤٠٤هـ.
٤. الأحكام في أصول الأحكام، علي بن حزم الأندلسي أبو محمد، تحقيق: جماعة من العلماء توفي ٤٥٦هـ، دار الحديث- القاهرة، ط١، ١٤٠٤.
٥. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول لمحمد بن علي الشوكاني المتوفى ١٢٥٥هـ.
٦. أصول السرخسي، الإمام الفقيه الأصولي أبي بكر محمد بن أبي سهل السرخسي المتوفى ٤٩٠هـ، تحقيق: أبو الوفا الافغاني، مطبعة دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٣٧٣هـ.
٧. البحر المحيط في أصول الفقه الإمام الزركشي المتوفى ٧٩٤هـ، تحقيق: عمر سليمان الأشقر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت.

٨. البرهان في أصول الفقه، للإمام الحرمين عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني ٤٧٨هـ، المنصورة، ط٤، ١٤١٨هـ.
٩. بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب في اصول الفقه، تأليف ابي الثناء محمود بن عبدالرحمن الاصبهاني المتوفى ٧٤٩هـ، دراسة وتحقيق: د.علي جمعه، دار السلام، ط١، ٢٠٠٤م.
١٠. التبصرة في أصول الفقه، إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز أبادي الشيرازي أبو اسحاق توفى ٤٧٦هـ، تحقيق د.محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٠٣.
١١. تدريب الراوي في شرح تقريب النووي، للحافظ جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي المتوفى ٩١١هـ، تحقيق: الاستاذ عبدالوهاب عبداللطيف، مطبعة السعادة مصر، ط٢، ١٣٨٥هـ/١٩٦٦م.
١٢. تذكرة الحفاظ، الإمام أبو عبدالله شمس الدين محمد الذهبي المتوفى ٧٤٨هـ، دار إحياء التراث العربي.
١٣. جامع العلوم والحكم لابن الفرح عبدالرحمن بن شهاب الدين ابن رجب الحنبلي المتوفى ٧٩٥هـ، تحقيق: فؤاد بن علي حافظ، احياء التراث الاسلامي، ط٥، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.
١٤. الدرر الكامنة في اعيان المائة الثامنة للحافظ احمد بن حجر العسقلاني المتوفى سنة ٨٥٢هـ، مطبعة المدني، القاهرة، سنة، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م.
١٥. ذيل طبقات الحنابلة.
١٦. سنن ابن ماجه، الإمام الحافظ محمد بن يزيد أبو عبدالله القزويني ٢٧٥هـ، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار الفكر، بيروت.
١٧. سنن أبي داود، الإمام الحافظ سليمان بن الاشعث أبو داود السجستاني الازدي توفي ٢٧٥هـ، محمد محي الدين عبدالحميد، دار الفكر.
١٨. سنن الترمذي محمد بن عيسى الترمذي السلمي ٢٧٩هـ، تحقيق: احمد شاكر، دار احياء التراث.

١٩. سنن النسائي، احمد بن شعيب ابو عبدالرحمن النسائي، تحقيق: عبدالغفار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١.

٢٠. شرح العضد على ابن الحاجب القاضي عضد الملة والدين المتوفى ٧٥٦هـ، نشر مكتبة الكليات الازهرية، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م.

٢١. شرح الكوكب المنير، تأليف محمد بن احمد الفتوحي، الحنبلي المعروف بابن النجار المتوفى ٩٧٢هـ، تحقيق: د.محمد الزحيلي، د.نزيه حماد، جامعة ام القرى، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م.

٢٢. شرح اللمع، ابو اسحاق ابراهيم بن علي بن يوسف الفيروز ابادي الشيرازي المتوفى ٤٧٦هـ، تحقيق: عبدالمجيد التركي، ط١، ١٤٠٨هـ.

٢٣. شرح المحلي، جلال الدين شمس الدين محمد بن احمد المحلي، على متن جمع الجوامع للامام تاج الدين السبكي، مطبعة دار احياء التراث، القاهرة.

٢٤. الصحابي في فقه اللغة، ابي الحسين احمد بن فارس بن زكريا المتوفى ٣٩٥هـ، تحقيق: د.مصطفى الشيومي، مؤسسة بدران، بيروت.

٢٥. مختار الصحاح، اسماعيل بن حماد الجوهري، المتوفى ٤٠٠هـ، تحقيق: احمد عبدالغفور عطار، مطابع الكتاب العربي، القاهرة، ١٣٧٧هـ.

٢٦. صحيح البخاري، الامام محمد بن اسماعيل البخاري، ابو عبدالله المتوفى ٢٥٦هـ، تحقيق: مصطفى اديب البغا، دار ابن كثير اليمامة، بيروت، ط٣، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

٢٧. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج ابو الحسين القشيري النيسابوري المتوفى٢٦١هـ، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار احياء التراث.

٢٨. فواتح الرحموت، العلامة عبدالعلي محمد بن نظام الدين الانصاري، شرح مسلم الثبوت للعلامة محب الدين عبدالشكور المتوفى ١١١٩هـ، المطبعة الاميرية، بولاق، ١٣٠٢هـ.

٢٩. القاموس المحيط، لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز ابادي المتوفى ٨١٧هـ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م.

٣٠. القواعد والفوائد الاصولية، لابن لحام البعلي الحنبلي المتوفى ٨٤٢هـ، مطبعة السعادات، اسطنبول، ١٣٠٨هـ.

٣١. كشف الاسرار، عن اصول البزدوي، لعلاء الدين عبدالعزيز بن احمد البخاري المتوفى ٧٣٠هـ، مطبعة السعادات، اسطنبول، ١٣٠٨هـ.

٣٢. لسان العرب، لابي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور المتوفى ٧٧١هـ، دار صادر، بيروت، ط١.

٣٣. المحصول، ابي بكر ابن العربي المعافيري المالكي المتوفى ٥٤٣هـ، حسين علي البدري، دار البيارق، الاردن، ط١، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

٣٤. المحصول، محمد بن عمر بن الحسين الرازي المتوفى ٦٠٦هـ، تحقيق: طه علوان مكة المكرمة، ط١، ١٤٠٠هـ.

٣٥. المختصر في اصول الفقه، على بن محمد بن علي البعلي المتوفى ٦٠٦هـ، تحقيق: محمد مظهر باغا، مكة المكرمة، ط١، ١٤٠٠هـ.

٣٦. المستصفى، محمد بن محمد الغزالي، ابو حامد المتوفى ٥٠٥هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ.

٣٧. ميزان الأصول، في نتائج العقول في أصول الفقه، الإمام علاء الدين بكر بن محمد بن احمد السمرقندي، دراسة وتحقيق: وتعليق د.عبدالملك السعدي، وزارة الاوقاف والشؤون الدينية، مكتبة خلود، ط١، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

المناظرات الكلامية بين الإمام أبي حنيفة والفرق المعاصرة له

د.إحسان لطيف أحمد الدوري
مدرس في كلية أصول الدين/قسم العقيدة

المقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الله وعلى آله وصحبه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد: فإن المناظرات الكلامية أو العقدية بين أئمة العلم أو رجالات المذاهب كانت معروفة، يدلُّ على ذلك ما نقله ابن كثير في بدايته ونهايته في خروج أول فرقة في الإسلام- الخوارج- على سيدنا علي ﷺ فبعث إليهم عبد الله بن عباس- **رضي الله عنهما**- ليناظرهم ويكشف شبههم، فرجع أكثرهم عن موقفه، وقاتل من بقي منهم.

ولا تخفى على الباحثين والدارسين مناظرات الإمام أبي الحسن الأشعري- رحمه الله- للمعتزلة بالبصرة، ونقل ابن عساكر في تبيين كذب المفتري أنهم في مرة كانوا كثيرين حتى أتى على الكل فهزمهم، كلما انقطع واحد أخذ الآخر، حتى انقطعوا عن آخرهم في المجلس الثاني فما عاد أحد، فقال: يا غلام أكتب على الباب فروا، حتى قال- أي ابن عساكر-: }ومناظراته لشيخهم الجبائي مشهورة، واستظهاراته عليه في الجدل مذكورة، وقمعه لغيره من شيوخهم معروف شائع، وقطعه لهم في المناظرة منتشر ذائع{.

وكانت علوم الإمام أبي حنيفة- **رحمه الله تعالى**- وثقافته متنوعة، حتى غدت بحراً خضماً، وحديقة غناء ينهل منها الطالبون، ويقطف من ثمارها القاطفون ما لذَّ لهم وطاب، وكان لجانب علم الكلام ومناظرة الفرق وأهلها، ومجادلتها وإفحامها، وإبطال عقائدها في بداية طلبه للعلم نصيب وافر، ساعد على ذلك كون الكوفة أرضا خصبة لكل فنون العلوم، ومرتعا لأنواع الفرق العقدية.

وإذا كان- **رحمه الله تعالى**- قد سطّر معتقده في الفقه الأكبر- مما يسهل على الباحث دراسة عقيدته أو آرائه الاعتقادية- فإنه لم يسطر مناظراته أو أقواله في الفرق الكلامية ورجالاتها وأئمة مذاهبها مما يحتم على الباحث فيها أن يفتش عنها بين سطور الفقه الأكبر من ناحية، وفي ثنايا الكتب التي ترجمت له أو كتبت عن سيرته من ناحية أخرى.

وقد كانت له- **رحمه الله تعالى**- مع أهل الكلام مناظرات عديدة، فلم تخل فرقة من هذه الفرق إلا وله فيها أو معها كلام، أو حُكْم، أو مناظرة، كما أنه لم يتحرج من

الحكم- حكما واضحا- على الفرقة كلها أو الحكم على أصحابها كذلك، حتى أنه لم ينس أن يحذر طلابه والمسلمين من ذلك- أيضا-.

أما خطوات البحث فقد ابتدأت بجمع المادة العلمية- التي أفدت فيها- من تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، وشرح الفقه الأكبر للملا علي القاري- فائدة عظيمة وقد قدمت لكل فرقة كان للإمام أبي حنيفة مع أئمتها مناظرة بمقدمة، مقتصراً فيها على التعريف بها، وبيان أهم معتقداتها وأفكارها ورجالاتها، ثم نقل ما روي عن أبي حنيفة- **رحمه الله تعالى**- من أقوال وأحكام فيها وفي رجالاتها، ثم سرد مناظراته مع تلك الفرقة، أعقبت ذلك كله بما يؤيد مخالفته لهذه الفرقة أو تلك من معتقده في الفقه الأكبر، أو غيره من الكتب التي نقلت عنه.

وقد تضمن البحث تمهيدا: يبين اهتمامه بمناظرة الفرق في بداية طلبه للعلم بحثت بعدها مناظراته للفرق وفق ما يأتي:

أولا: مناظراته للخوارج.

ثانيا: مناظراته للشيعة.

ثالثا: مناظراته للقدرية.

رابعا: مناظراته للجهمية.

خامسا: مناظراته للملاحدة.

وأود أن أشير إلى أنني لم أتطرق في رده على الفرق إلى الأدلة والمناقشات، لأن بسط ذلك يطول، وهو كله مسطر في كتب علم الكلام.

هذا ولا أدعي الكمال فيما دونت أو سطرت، لأن الكمال لله وحده ولكن هذا جهد المقل، فما كان فيه من صواب فمن الله تعالى، وما كان فيه من زلل، أو نقص أو خلل، فمن الشيطان ومن نفسي، والحمد لله أولا وأخرا، وسبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين.

تمهيد يبين اهتمامه بمناظرة الفرق في بداية طلبه للعلم

لقد كانت الكوفة موطن ولادة الإمام أبي حنيفة- ولا تزال- إحدى مدن العراق العظيمة، وفيها مركز خلافة سيدنا علي ﷺ، ومنشأ مدرسة عبد الله بن مسعود ﷺ، وموطن الفقهاء، والقراء، والتجار، والفتن والاضطرابات، وكان إمامنا في بداية حياته يختلف إلى السوق، لأن أسرته من أهل اليسار وتحترف التجارة، قبل أن يختلف إلى العلماء، إلا أنه انصرف إلى العلم بنصيحة من أحد الأئمة الأعلام الذين كانوا بالكوفة وهو الإمام الشعبي، رحمه الله، وإليك القصة التي رواها الخطيب البغدادي عن يحيى بن شيبان وفيها: }أن أبا حنيفة قال: كنت رجلا أعطيت جدلا في الكلام، فمضى دهر أتردد فيه، وبه أخاصم، وعنه أناضل، وكان أصحاب الخصومات والجدل أكثرهم بالبصرة، فدخلت البصرة نيفا وعشرين مرة، أقيم سنة وأقل وأكثر، وكنت نازعت طبقات الخوارج من الإباضية والصفرية وغيرهم، وكنت أعد الكلام أفضل العلوم، وكنت أقول هذا الكلام في أصل الدين، فراجعت نفسي بعد ما مضى لي فيه عمر، وتدبرت، فقلت: إن المتقدمين من أصحاب النبي ﷺ والتابعين لم يكن يفوتهم شيء مما ندركه نحن، وكانوا عليه أقدر، وبه أعرف، وأعلم بحقائق الأمور، ثم لم ينتصبوا فيه منازعين ولا مجادلين، ولم يخوضوا فيه، بل أمسكوا عن ذلك، ونهو عنه أشد النهي، ورأيت خوضهم في الشرائع وأبواب الفقه وكلامهم فيه، عليه تجالسوا، وإليه حضروا كانوا يعلمون الناس ... تركنا المنازعة والمجادلة والخوض في الكلام واكتفينا بمعرفته، ورجعنا إلى ما كان عليه السلف[١].

أولا : مناظراته للخوارج:

يعد الخوارج أكثر الفرق تطرفا وشدة وحدة ومبالغة في وصف أنفسهم بأنهم أصحاب المذهب الحق في معتقدهم، بل لا توجد فرقة أشد حماسا، وأكثر تهورا في تفكيرهم، وأشد اقتحاما للأهوال في سبيل دعوتهم منهم.

وإن الناظر في تاريخهم يجدهم لا يتحرجون من إطلاق الأحكام القاسية على مخالفيهم من جانب، أو من الانفصال عن أي شخص مهما كان علمه أو مكانته عند الله أو عند الناس، وكل ذلك لمجرد عدم موافقتهم في مدعاهم، يتضح ذلك في مناصرتهم لعبد الله بن الزبير **رضي الله عنهما**، على الأمويين، ولكنه حينما لم يتبرأ من أبيه وطلحة وعلي وعثمان قلوه، ولم يجمعهم معه جامع[٢].

ولما ناقش عمر بن عبد العزيز شوبا الخارجي اختلفوا معه في مسألة التبرؤ من أجداده الظالمين– حسب وصفهم– مع إقرارهم أنه خالفهم ومنع استمرار الظلم ورد الحقوق إلى أهلها، إلا أن عدم تبرئه منهم حال بينهم وبينه[٣].

وقد سموا بهذا الاسم لخروجهم على علي ﷺ ومحاربتهم إياه بعد أن كانوا في صفوف جيشه[٤]، قال أبو حنيفة– **رحمه الله**–: }لولا عليٌّ لم نعرف السيرة في الخوارج{[٥].

والخوارج فرق كثيرة أوصلهم الأشعري وغيره[٦] إلى عشرين فرقة[٧]، وقد اتفق اتفق أغلب أصحاب هذه الفرق على أمرين لا ثالث لهما، وهما:

١– تكفير علي، وعثمان، وأصحاب الجمل، والحكمين، وكل من رضي بالحكمين.

٢ – تكفير كل من أذنب ذنبا من أمة محمد ﷺ، وأنه في نار جهنم خالدا مخلدا.

وقد روى المكي عن أبي حنيفة أنه قال: }وكنت نازعت طبقات الخوارج من الإباضية[٨] والصفرية[٩] وغيرهم{[١٠].

وقد نقل لنا الموفق المكي بعض مناظرات أبي حنيفة– **رحمه الله تعالى**– للخوارج، منها: }أن الخوارج لما ظهروا على الكوفة أخذوا أبا حنيفة فقالوا: تب يا شيخ من الكفر! فقال: أنا تائب إلى الله من كل كفر، فخلوا عنه، فلما ولّى قيل لهم: إنه تاب من الكفر، وإنما يعني به ما أنتم عليه فاسترجعوه، فقال رأسهم: يا شيخ إنما تبت من الكفر، وتعني به ما نحن عليه؟ فقال أبو حنيفة: أبظنٍ تقول هذا أم بعلمٍ؟ فقال: بل بظنٍ، فقال أبو حنيفة: إن الله– **تعالى**– يقول: **چ ﭐ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ چ**[١١] وهذه خطيئة منك، وكل خطيئة عنك كفر، فتب أنت أولا من الكفر، فقال: صدقت يا شيخ، أنا تائب من الكفر{[١٢].

وقد ناظر أبو حنيفة– **رحمه الله تعالى**– من الخوارج أولئك الذين كفروا المسلمين بالذنوب، وكانوا– حينما بلغهم أنه لا يكفر المسلمين بالذنوب– قد بعثوا إليه من يجادله في ذلك، وقد روى المناظرة هذه– أيضا– الموفق المكي قال: }قالوا له: جاءت جنازتان ووقفت على باب المسجد، إحداهما لرجل شرب الخمر حتى امتلأت به بطنه فلفظ أنفاسه بها فمات على ذلك، والأخرى لامرأة زنت حتى إذا أيقنت بالحمل قتلت نفسها، فأجابهم أبو حنيفة– **رحمه الله تعالى**– قائلا: من ملة اليهود كانا أم من ملة النصارى؟

قالوا: لا، قال: أفمن ملة المجوس؟ قالوا: لا، قال: من أي الملل كانا؟ قالوا: من الملة التي تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، قال: فأخبروني عن الشهادة كم هـي مـن الإيمان؟ ثلث أم ربع أم خمس؟ قالوا: إن الإيمان لا يكون ثلثا ولا ربعا ولا خمسا، قـال: فكم هي من الإيمان؟ قالوا: الإيمان كله، قال: فما سؤالكم إياي عن قوم زعمتم وأقـررتم أنهما كانا مؤمنين، قالا: دع عنك، أمن أهل الجنة هما أم من أهل النار؟ قال: أما إذا أبيتم فإني أقول فيهما ما قال نبي الله إبراهيم ﷺ في قوم كانوا أعظم جرما مـنهم: چڦ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃڃ ڃ ڃ ڃ ڃڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ چ[13]، وأقول فيهما ما قال نبي الله عيسى ﷺ فـي قـوم كانوا أعظم جرما منهما: چ□□□□□□□□□□□□□□چ[14]، وأقول فيهما ما قال نبي الله نوح ﷺ: چ□□□□□□ٱٻٻٻپپپپپپپپٺٺٿچ [15]، وأقول فيهما ما قال نبي الله نوح ﷺ : چڇڇڇڇڇڇڇڇڇڍڍڌڌڎڎڈڈژژڑڑکککککگگگگگگچ[16]، قال: فـألقوا السلاح وقالوا: تبرَّأنا من كل دين كنا عليه، وندين الله بدينك فقد آتاك الله فضلا وحكمـة وعلما[17].

وقد سطَّر- **رحمه الله تعالى**- رده على معتقد الخوارج هذا في الفقـه الأكبـر ليبقى ماثلا بين يدي المسلمين شاهدا على موقفه منهم فقال: }ولا نكفر أحدا بـذنب مـن الذنوب وإن كانت كبيرة إذا لم يستحلها{ [18]، قال الملا علي القاري : كما يكفر الخوارج مرتكب الكبيرة[19]، كما أنه بين حكمه في الخليفتين عثمان وعلي- **رضـي الله عنهمـا**- بقوله : }وأفضل الناس بعد النبيين- **عليهم الصلاة والسلام**- أبو بكر الصديق ثم عمـر الفاروق ثم عثمان ذو النورين ثم علي ابن أبي طالب المرتضـى- **رضـوان الله تعـالى عليهم أجمعين**- عابدين ثابتين على الحق ومع الحق نتولاهم جميعا{[20]، قال الملا علي القاري: وفيه الرد على الخوارج حيث يقولون: بكفر علي ومن تابعه، وكفر معاوية ومن شايعه، حيث ارتكبوا قتل المؤمن، وهو عندهم كبيرة مخرجة عن حد الإيمان[21].

ثانيا: مناظراته للشيعة:

هم الذين شايعوا سيدنا عليا ﷺ واعتقدوا أنه أحق بالخلافة، وأنه الخليفة والإمام بالنص جليا كان أو خفيا، وأن الإمامة لا تخرج عن أولاده، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره أو بتبعية منه أو من أولاده، واعتقدوا بعصمة الأئمة من الكبائر والصغائر، وقد سموا فيما بعد بالروافض، لرفضهم رأي زيد بن علي حينما طلبوا منه لعن الشيخين أبي بكر وعمر- **رضي الله عنهما**- وكان قد منعهم من ذلك وأقام عليهم الحجة، أو لأنهم رفضوا رأي الصحابة في الشيخين، وقد تشعبوا فيما بعد إلى فرق لا طائل لها يجمعها القول بإمامة علي ﷺ، وعصمة الأئمة، والقول بالتبري قولا وفعلا إلا تقية[٢٢].

ولم يتطرق الإمام أبو حنيفة إلى عقائد الشيعة التي يخالفون فيها أهل السنة بالتفصيل، وإنما كان له القول الفصل فيما يبتني عليه أساس مذهبهم في القول بإمامة سيدنا علي وأولاده ﷺ قائلا: }وأفضل الناس بعد النبيين- **عليهم الصلاة والسلام**- أبو بكر الصديق ثم عمر الفاروق ثم عثمان ذو النورين ثم علي بن أبي طالب المرتضى- **رضوان الله تعالى عليهم أجمعين**- عابدين ثابتين على الحق ومع الحق نتولاهم جميعا{[٢٣]، قال الملا علي القاري: }وفيه الرد على الروافض حيث يقولون في حق الثلاثة: إنهم تغيروا عما كانوا عليه في زمنه ﷺ حيث نزل في حقهم الآيات الدالة على فضائلهم، وورد في شأنهم الأحاديث المشعرة عن حسن شمائلهم{[٢٤].

وكان لأبي حنيفة- **رحمه الله تعالى**- مع بعض رؤوسهم مناظرات، أراد بها أن يهدم ركن الغلو الذي تبني عليه أغلب الفرق الغالية عقائدها وأفكارها وبه تجذب قلوب الساذجين والجاهلين من الناس، ولم تخل فرقة من الفرق من هذا الأمر، وقد كان للشيعة فيه نصيب وافر، ومن طالع كتبهم تبين له ذلك، ومن هذه المناظرات مناظرته مع محمد بن علي البجلي الملقب بشيطان الطاق، وقد أورد هذه المناظرة الحافظ ابن حجر العسقلاني في ترجمته[٢٥] قال: إن أبا حنيفة لقي محمد بن نعمان فقال له أبو حنيفة: }عمن رُوِّيت حديث ردّ الشمس؟ فقال: عن غير الذي رُوِّيت عنه يا سارية الجبل{[٢٦]، وإنكار هذه الرواية لا يقدح في سيدنا علي ﷺ ولا ينقص من قدره شيئا، لأن ابن عبد البر قال: وقد أجمعوا أنه أول من صلى القبلتين، وهاجر، وشهد بدراً وأحداً وسائر المشاهد، وأنه أبلى ببدر وأحد والخندق وخيبر البلاء العظيم، وكان لواء رسول الله ﷺ بيده في مواطن

كثيرة، ولم يتخلف إلا في تبوك؛ خلَّفه رسول الله ﷺ على المدينة [٢٧]، وقال له: }أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي{[٢٨].

ونقل حافظ الدين الكردري عن أبي حنيفة أنه تناظر مع شيعي فقال له: }نحن نقول: كان الحق للصديق، فسلَّم عليٌّ- **رضي الله عنهما**- الحق له، فكان من أشدّ الناس، وأنتم قلتم: كان الحق لعلي فأخذه الصديق بقوة، فكان الصديق أشدَّ الناس حيث أخذ منه حقه بقوته بلا تسليم{[٢٩].

ولموقف الشيعة من صحابة رسول الله ﷺ واتهامهم إياهم بالردة إلا نفرا قليلا منهم لم يقبل أبو حنيفة الأثر إذا روي عنهم، وفي ذلك نقل الخطيب البغدادي عن عمر بن إبراهيم قال: }سمعت ابن المبارك يقول: سأل أبو عصمة الإمام أبا حنيفة: بمن تأمرني أن أسمع الأثر؟ قال: من كل عدل في هواه إلا الشيعة؛ فإن أصل عقيدتهم تضليل أصحاب محمد ﷺ {[٣٠].

ثالثا: مناظراته للقدرية:

هم القائلون بقدرة العبد على خلق أفعاله ونفاة القدر، وقد سموا بهذا الاسم لأنهم اتخذوا من القدر عنوانا لمذهبهم، وكان البحث في القدر من أوائل المسائل التي دار الجدل فيها بين المسلمين، روى الإمام مسلم في صحيحه عن يحيى بن يعمر قال: كان أول من قال في القدر بالبصرة معبد الجهني، فانطلقت أنا وحميد بن عبد الرحمن الحميري حاجَّين أو معتمرين فقلنا: لو لقينا أحدا من أصحاب رسول الله ﷺ فسألناه عما يقول هؤلاء في القدر، فوُفِّق لنا عبد الله بن عمر بن الخطاب داخلا المسجد، فاكتنفته أنا وصاحبي، أحدنا عن يمينه والآخر عن شماله، فظننت أن صاحبي سيكل الكلام إليَّ، فقلت: يا أبا عبد الرحمن إنه قد ظهر قِبَلَنا ناس يقرؤون القرآن ويَتَقَفَّرُون العلم، وذكر من شأنهم، وأنهم يزعمون أن لا قدر وأن الأمر أُنُفٌ، قال: فإذا لقيت أولئك فأخبرهم أني بريءٌ منهم، وأنهم برآء مني، والذي يحلف به عبد الله بن عمر لو أن لأحدهم مثل أحد ذهبا فأنفقه ما قبل الله منه حتى يؤمن بالقدر{[٣١]، ورواه أبو حنيفة في مسنده بألفاظ متقاربة، وزاد : }ولو أني وجدت أعوانا لجاهدتهم{[٣٢].

ومعبد بن عبد الله الجهني كان- كما مر- أول من تكلم بالقدر، وقد نهى الحسن البصري- **رحمه الله تعالى**- عن مجالسته، وقال: هو ضال مضل، وكان يجالس الحسن

البصري فاقتدى به جماعة منهم عمرو بن عبيد المعتزلي، وقد تبعه أهل البصرة في القول بنفي القدر، وقدم المدينة فأفسد فيها ناسا، وتبعه قوم، فوقف بوجهه صحابة رسول الله ﷺ وخرج معبد هذا مع ابن الأشعث فأخذه الحجاج وعذبه ، ثم صلبه بأمر عبد الملك بن مروان(٣٣).

وتأتي بعد شخصية معبد الجهني شخصية غيلان الدمشقي الذي بالغ بنفي القدر حتى أحضره عمر بن عبد العزيز -**رحمه الله تعالى**- فامتحنه فتراجع وأعلن توبته، وعاد بعد ذلك في مقالته في عهد هشام بن عبد الملك- وكان شديدا على القدرية- فامتحنه فأقر بنفي القدر، فأمر به فقطعت يداه ورجلاه فمات وصلب على باب دمشق(٣٤).

وكانت له مع أبرز رؤوسهم- غيلان الدمشقي- مناظرة، قال فيها غيلان لأبي حنيفة: تقول: إن المعاصي بمشيئة الله ومراده، فقال له أبو حنيفة: وأنت تقول: إنها بكرهٍ من الله وعجزه، ومن نسب الله إلى العجز فهو كافر فانقطع غيلان؟(٣٥).

وناظر أبو حنيفة جماعة من القدرية كانوا قد أتوا إليه فقالوا له: نخاصمك، قال: فيم تخاصمونني؟ قالوا: في القدر، قال: أما علمتم أن الناظر في القدر كالناظر في شعاع الشمس، كلما ازداد نظرا ازداد حيرة، قالوا: ففي القضاء والعدل، قال: فتكلموا على اسم الله، فقالوا: هل يسع أحدا من المخلوقين أن يجري في ملك الله ما لم يقض؟ قال: لا، إلا أن القضاء على وجهين: منه أمر وحي، والآخر قدرة، فأما القدرة فإنه لا يقضي عليهم ويقدر لهم الكفر، ولم يأمر به بل نهى عنه، والأمر أمران: أمر الكينونة: إذا أمر شيئا كان وهو على غير أمر الوحي، قالوا: فأخبرنا عن أمر الله، أموافق لإرادته أم مخالف؟ قال: أمره من إرادته وليس إرادته من أمره، وتصديق ذلك قول الله ﷻ لإبراهيم: چ□□□ ىىيي □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□چ(٣٦)، ولم يقل: ستجدني صابرا من غير إن شاء الله، فكان ذلك من أمره، ولم يكن من إرادته ذبحه، قالوا: فأخبرنا عن اليهود والنصارى الذين قالوا على الله ﷻ ما قالوا: چگ گگں ںڻ ڻۀۀ ۀچ(٣٧) فقضى الله على نفسه أن يشتم وأن تضاف إليه الصاحبة والولد، فقال أبو حنيفة: إن الله لا يقضي على نفسه إنما يقضي على الله عباده، ولو كان يقضي على نفسه لجرت عليه القدرة، قالوا: فأخبرنا عن الله ﷻ إذا أراد من عبده أن يكفر، أحسن إليه أم أساء؟ قال: لا يقال أساء ولا ظلم إلا لمن خالف ما أمر به والله قد جلَّ عن ذلك، وقد عرف عباده ما أراد

منهم من الإيمان به، فقالوا: يا أبا حنيفة: أمؤمن أنت؟ فقال: نعم، قالوا: أفأنت عند الله مؤمن؟ قال: تسألونني عن علمي وعزيمتي أو عن علم الله وعزيمته ؟ قالوا: بل نسألك عن علمك، ولا نسألك عن علم الله ، قال : فأنا بعلمي أعلم أني مؤمن ولا أعزم على الله ﷻ في علمه، فقالوا: يا أبا حنيفة: ما تقول فيمن جحد حرفا من كتاب الله؟ قال: كافر؛ لأن الله ﷻ قال مهددا لهم وموعدا چڇڍڇچچچ[٣٨] قالوا: فإن كان هذا من باب الوعيد، وقال: إني لا أؤمن ولا أكفر، قال: فقد خصمتم أنفسكم، ألا ترون أني إن لم أؤمن فأنا مجبور في إرادة الله ﷻ على الكفر، وإن لم أكفر فأنا مجبور في إرادة الله ﷻ على الإيمان، قالوا: يا أبا حنيفة: حتى متى تُضل الناس؟ قال: ويْحَكُم، إنما يُضل الناس من يستطيع أن يهديهم، والله يضل من يشاء ويهدي من يشاء{[٣٩].

وقال أبو حنيفة لقدري: جئت أم جيء بك؟ قال: بل جئت باختياري، فقال: اجلس، فجلس، فقال أبو حنيفة: جلستَ أم أُجْلست؟ قال: بل جلستُ باختياري، قال له: قم، فقام القدري، فقال له أبو حنيفة: ارفع إحدى رجليك، فرفعها، فقال له: رَفَعتَ أو رُفِعَتْ لك ؟ قال: بل رفعتها، قال: فإن كان كما زعمت فكل هذه الأفعال منك وباختيارك فارفع الرجل الأخرى قبل أن تضع الأولى، فتحيَّر القدري[٤٠].

وقد أرشد الإمام أبو حنيفة- **رحمه الله تعالى**- طلابه إلى كيفية الوقوف بوجه القدرية وإفحامهم وإبطال حججهم قائلا لهم: }إذا كلمت القدري فإنما هما حرفان: إما أن يسكت، وإما أن يكفر، يقال له: هل عَلِمَ في سابق علمه أن تكون هذه الأشياء كما هي؟ فإن قال لا، فقد كفر، وإن قال نعم، يقال له: أفأراد أن تكون كما علم، أم أراد أن تكون بخلاف ما علم؟ فإن أراد أن تكون كما علم فقد أقرّ أنه أراد من المؤمن الإيمان ومن الكافر الكفر، وإن قال: أراد أن تكون بخلاف ما علم فقد جعل ربه متمنيا متحسرا لأن من أراد أن يكون ما علم أنه لا يكون، أو لا يكون ما علم أنه يكون، فإنه متمنٍّ متحسِّرٌ، ومن جعل ربه متمنيا متحسرا فهو كافر{[٤١].

وقد سطر بطلان معتقدهم هذا في فقهه الأكبر فقال: }وهو الذي قدر الأشياء وقضاها، ولا يكون في الدنيا ولا في الآخرة شيء إلا بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره{[٤٢]، قال الملا علي القاري في شرحه: أي والحال أنه قدر الأشياء على طبق إرادته، وحكم وفق حكمته في الإنشاء، ونقل عن أبي حنيفة في كتابه الوصية : ثم نقر بأن تقدير الخير

والشر كله من الله تعالى چ   چ[٤٣] ومن زعم أن تقدير الخير والشر من عند غير الله كان كافرا بالله ، وبطل توحيده لو كان له التوحيد[٤٤].

وقال في موطن آخر: }وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون كسبهم على الحقيقة، والله- تعالى- خالقها كلها بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره{[٤٥].

وقال- **رحمه الله**-: }ولم يجبر أحدا من خلقه على الكفر ولا على الإيمان ولكن خلقهم أشخاصا، والإيمان والكفر فعل العباد، ويعلم الله- تعالى- من يكفر في حال كفره كافرا، فإذا آمن بعد ذلك علمه مؤمنا وأحبه من غير أن يتغير علمه{[٤٦].

وقد روى- **رحمه الله**- في مسنده عدة أحاديث تبين حال القدرية على لسان النبي ﷺ منها: }يجيء قوم يقولون لا قدر ثم يخرجون منه إلى الزندقة، فإذا لقيتموهم فلا تسلموا عليهم، وإن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشيعوهم فإنهم شيعة الدجال ومجوس هذه الأمة، حق على الله ﷻ أن يلحقهم بهم في النار{[٤٧].

رابعا: مناظراته للجهمية:

هم أتباع جهم بن صفوان المكنى بأبي محرز، وكان مولى لبني راسب من الأزد، دعا إلى مذهبه في ترمذ، ثم أقام ببلخ، وكانت بينه وبين مقاتل بن سليمان مجادلات ومناظرات، وهما على طرفي نقيض في الإفراط، جهم في نفي الصفات، ومقاتل في التشبيه، حتى قال فيهما الإمام الأعظم- **رحمه الله تعالى**-: }أفرط جهم في نفي التشبيه حتى قال: إنه- **تعالى**- ليس بشيء، وأفرط مقاتل في معنى الإثبات حتى جعله مثل خلقه{[٤٨]، وكان جهم من أنصار الحارث بن سريج في خروجه على مروان بن محمد الحمار، وانتهى الأمر بمقتل الحارث ووقوع جهم أسيرا في يد سلم بن أحوز المازني، فأمر سلم بقتله[٤٩]، وكان يقول بالإجبار، والاضطرار إلى الأعمال، وأنكر الاستطاعات كلها، وزعم أن الجنة والنار تفنيان، وزعم أن الإيمان هو المعرفة بالله- **تعالى**- فقط، وأن الكفر هو الجهل به فقط، كما أنه أنكر رؤية الله- **تعالى**-[٥٠].

وكان أبو حنيفة- **رحمه الله تعالى**- يذم جهما ويعيب قوله هذا كله[٥١]، وقال: }أتانا من المشرق رأيان خبيثان: جهم معطل، ومقاتل مشبه{[٥٢].

ولقد كان موقف الإمام أبي حنيفة- **رحمه الله تعالى**- من هذه الفرقة صريحا وذلك بإصدار الحكم الواضح بحق زعيمها، وقد نقل الخطيب البغدادي عن الحماني[٥٣] أنه

قال: }سمعت أبا حنيفة يقول: جهم بن صفوان كافر{[٥٤] ولذلك قال أبو منصور البغدادي: }وأكفره أصحابنا في جميع ضلالاته، وأكفرته القدرية في قوله بأن الله- تعالى- خالق أعمال العباد، فاتفق أصناف الأمة على تكفيره{[٥٥].

ولم يقتصر حكم أبي حنيفة هذا على جهم في غيابه فحسب، بل أسمعه إياه مشافهة بعدما ناظره في إحدى المرات، وقد نقل ذلك البزدوي فقال: }إنه بعدما ناظره قال له: اخرج عني يا كافر{[٥٦].

ولا يُظنُّ أن حكمه هذا مقتصر على جهم وحده، بل إنه قد تعداه إلى الطائفة كلها، فقال- **رحمه الله**- }صنفان من شرّ الناس بخراسان: الجهمية والمشبهة، ربما قال: والمقاتلية[٥٧].

ويتلخص موقف أبي حنيفة منه ومن أقواله فيما يأتي:

١- تبديعه وعدم جواز الصلاة خلفه لقوله بخلق القرآن، جاء في تاريخ بغداد[٥٨] أن عبدالله بن المبارك قدم على أبي حنيفة، فقال له أبو حنيفة: ما هذا الذي دبّ فيكم؟ قال له: رجل يقال له جهم، قال: وما يقول؟ قال: يقول القرآن مخلوق، فقال أبو حنيفة: **چ ﭑﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖﭗﭘﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝچ**[٥٩]، وروى عن أبي يوسف- رحمه الله- أن أبا حنيفة قال: }من قال القرآن مخلوق فهو مبتدع، فلا يقولن أحد بقوله، ولا يصلين أحد خلفه{[٦٠].

٢- تكفيره لإفراطه في النفي حتى قال: إن الله ليس بشيء.

٣- رد عليه قوله: }إن الإيمان هو معرفة الله- تعالى- لا غير{، وقد رد أبو حنيفة- رحمه الله- جهما على عقبه منكسرا ذليلا إلا أن كبرياءه وباطله لم يجعله يصرح بالإذعان، فقد جاء في مناقب المكي أن جهم بن صفوان قصد أبا حنيفة للكلام{ فلما لقيه قال: يا أبا حنيفة أتيتك لأكلمك في أشياء هيأتها لك، فقال أبو حنيفة: الكلام معك عار، والخوض فيما أنت فيه نار تتلظى، قال: فكيف حكمت عليّ بما حكمت ولم تسمع كلامي ولم تلقني؟ قال: بلغني عنك أقاويل لا يقولها أهل الصلاة، قال: أفتحكم عليَّ بالغيب؟ قال: اشتهر ذلك عنك، وظهر عند العامة والخاصة، فجاز أن أحقق ذلك عليك، فقال: يا أبا حنيفة؛ لا أسألك عن شيء إلا عن الإيمان، قال: أو لم تعرف الإيمان إلى الساعة حتى تسألني عنه؟ قال: بلى، ولكن شككت في نوع منه، قال: الشك في الإيمان كفر، فقال: لا يحل لك إلا أن تبين لي من أي وجه يلحقني الكفر، قال: سل، فقال : أخبرني عمن عرف

الله بقلبه، وعرف أنه واحد لا شريك له ولا ند، وعرف بصفاته، وأنه ليس كمثله شيء ثم مات قبل أن يتكلم بلسانه أمؤمنا مات أم كافرا؟ قال: كافر من أهل النار، حتى يتكلم بلسانه ما عرفه بقلبه، قال: وكيف لا يكون مؤمنا وقد عرف الله بصفاته؟ قال أبو حنيفة: إن كنت تؤمن بالقرآن وتجعله حجة كلمتك به، وإن كنت تؤمن به ولا تجعله حجة كلمتك بما تكلم به من خالف ملة الإسلام، قال: أؤمن بالقرآن وأجعله حجة، فقال أبو حنيفة: قد جعل الله- تبارك وتعالى- الإيمان بكتابه بجارحتين بالقلب واللسان، فقال- تبارك وتعالى-: **چاٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ چ** [61] فأوصلهم الجنة بالمعرفة والقول، وجعلهم مؤمنين بالجارحتين القلب واللسان، وقال- تعالى-: **چٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ چ** [62]، وقال- تعالى-: **چۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے چ** [63]، وقال- تعالى-: **چاٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ چ** [64] وقال- تعالى-: **چ ې ې □ □ □ □ □ □ چ** [65] وقال -تعالى-: **چڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ چ چ چ ڇ ڇ ڇ چ** [66]، وقال النبي ﷺ: }**قولوا لا إله إلا الله تفلحوا**{ [67]، فلم يجعل له الفلاح بالمعرفة دون القول، وقال النبي ﷺ : }**يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وكان في قلبه كذا**{ [68]، ولم يقل يخرج من النار من عرف الله وكان في قلبه كذا ، ولو كان القول لا يُحتاج إليه ويُكتفى بالمعرفة لكان من جحد الله باللسان وعرفه بقلبه مؤمنا، ولكان إبليس مؤمنا لأنه عارف بربه ، يعرف أنه خالقه ومميته وباعثه ومغويه، قال: **چڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک چ** [69] وقال: **چڃ ڃ ڃ چ چ چ** [70]، وقال : **چاٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ چ** [71] ، ولكان الكفار مؤمنين بمعرفتهم ربهم وإن أنكروا بلسانهم ، قال الله تعالى: **چاٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ پ چ** [72]، فلم يجعلهم مع استيقانهم بأن الله واحد مؤمنين مع جحدهم بلسانهم، وقال جل وعز : **چک ک ک ک گ گ گ چ** [73]، وقال- تعالى-: **چ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇ ۇ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې □ ى ى ي ي □ □ □ □ □ □ چ** [74]، فلم تنفعهم معرفتهم مع إنكارهم، قال- تعالى-: **چاٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ چ** [75]، يعني النبي ﷺ فلم تنفعهم المعرفة مع كتمانهم أمره وجحودهم به ، **فقال له جهم:** قد أوقعت في خلدي شيئا فسأرجع إليك، فقام من عنده ولم يعد إليه{ [76].

خامسا: مناظراته للملاحدة والمتشككين

والمَلاحدة- بفتح الميم-: جمع مُلحدة- بضم الميم وهاء تأنيث- جمع مُلحد- بإسقاط هاء التأنيث-: اسم فاعل من ألحد[٧٧]، إذا مال وعدل عن القصد ومارى وجار، وفي الاصطلاح: هم الذين يعدلون عن ظواهر النصوص إلى معان باطنة- كما يدعون- لا يعرفها إلا المعلم، وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية[٧٨].

قال- رحمه الله تعالى- في إبطال مقولتهم هذه: }ولا نقول إن المؤمن... لا يدخل النار{[٧٩]، قال القاري: }كما يقوله المرجئة والملاحدة والإباحية{[٨٠].

وقد ناظره قوم من الملاحدة فقال لهم: }ما تقولون في رجل يقول لكم: إني رأيت سفينة مشحونة بالأحمال، مملوءة بالأمتعة، وقد احتوشتها في لجة البحر أمواج متلاطمة، ورياح مختلفة، وهي من بينها تجري مستوية ليس فيها ملاح يجريها ويقودها ويسوقها، ولا متعهد يدفعها، هل يجوز ذلك في العقل؟ فقالوا: لا، هذا لا يقبله العقل، ولا يجيزه الوهم، فقال لهم أبو حنيفة: فيا سبحان الله! إذا لم يجز في العقل وجود سفينة تجري مستوية من غير متعهد، فكيف يجوز قيام الدنيا على اختلاف أحوالها وتغير أمورها، وسعة أطرافها، وتباين أكنافها من غير صانع وحافظ ومحدث لها{[٨١]، وناظر ملحدا آخر، ولما أقام عليه الحجة قال الملحد: إنما تغيرت الأشياء من حال إلى حال لأن بناءها على الطبائع الأربعة- رطوبة ويبوسة وبرودة وحرارة- فما دامت هذه الطبائع مستوية وصاحبها مستويا، ومتى غلبت طبيعة منها على سائرها زالت عن الاستواء فزال استواءً صاحبها- أيضا- فقال أبو حنيفة: أقررت بالصانع والمصنوع، والغالب والمغلوب، من حيث أنكرت، لأنك قلت: إحدى الطبائع تغلب على سائرها، وسائرها تصير مغلوبة، فثبت أن للعالم غالبا في الحكمة، فقد تعدينا عن مسألتكم، فقلنا: الغالب ليس هو إلا الصانع جلَّت قدرته{[٨٢].

أما مناظرته للمتشككين بوجود الله- **تعالى**- فقد قال ابن أبي العز الحنفي: }ويحكى عن أبى حنيفة- **رحمه الله**- أن قوما من أهل الكلام أرادوا البحث معه في تقرير توحيد الربوبية؛ فقال لهم: أخبروني قبل أن نتكلم في هذه المسألة عن سفينة في دجلة تذهب فتمتلئ من الطعام والمتاع وغيره بنفسها، وتعود بنفسها، فترسي بنفسها وتفرغ، وترجع كل ذلك من غير أن يدبرها أحد! فقالوا: هذا محال لا يمكن أبدا، فقال لهم: إذا كان هذا محالا في سفينة فكيف في هذا العالم كله علوه وسفله؟{[٨٣].

الخاتـمة

يروق لي- بعد إتمام هذا البحث بعون الله تعالى- أن أسطر أهم النتائج التي توصلت إليها، وهي كما يأتي:

١- إن الإمام أبا حنيفة- **رحمه الله**- قد ابتدأ حياته العلمية بمقارعة الخصـــوم مـــن أصحاب الفرق الضالة، والنحل الباطلة، وقد تبين ذلك جليا في التمهيد في قوله: }كنـــت رجلا أعطيت جدلا في الكلام، فمضى دهر أتردد فيه، وبه أخاصم، وعنه أناضل... وكنت نازعت طبقات الخوارج من الإباضية والصفرية وغيرهم{.

٢- وكان له مع الخوارج مناظرات جمة، جعلت موقفه منهم واضـــحا فـــي إبطـــال أفكارهم، إلا أنه مع ذلك لا يغلظ القول معهم أو يهيج عليهم جماهير المسلمين، لما يعرف من نزعتهم العصبية والهوس والتشدد لفكرتهم، مع الخشونة في الدفاع عنها وإن أدى ذلك إلى استباحة دماء مخالفيهم، ولذلك قال فيهم: }لولا علي لم نعرف السيرة في الخوارج{، وكان رده على مقولة الخوارج في التحكيم وأصحابه واضحا بقوله: }وأفضل الناس بعـــد النبيين- **عليهم الصلاة والسلام**- أبو بكر الصديق ثم عمر الفاروق ثم عثمان ذو النورين ثم علي ابن أبي طالب المرتضى- رضوان الله تعالى عليهم أجمعين- عابدين ثابتين على الحق ومع الحق نتولاهم جميعا{.

٣- وكانت مناظراته مع الشيعة والمغالين منهم مبيِّنةً لموقفه منهم، فقـــد ردّ حـــديث ردّ الشمس لسيدنا علي ﷺ، وبين موقفه ممن يقع في أصحاب رسول الله ﷺ منهم، فأجاب أبا عصمة حينما سأله: بمن تأمرني أن أسمع الأثر؟ قال: من كل عدل في هواه إلا الشـــيعة فإن أصل عقيدتهم تضليل أصحاب محمد ﷺ.

٤- وكان موقفه من القدرية أوضح من سابقيه، إذ كانت له معهم صولات وجولات، كما هو مبين في رده عليهم ومناظراته معهم في إبطال معتقدهم، حتى أنه روى عدة أحاديـــث في مسنده تبين ضلالاتهم، وتحذر من بدعتهم.

٥- وكان موقفه من الجهمية أشدّ وضوحا، فقد وصف إمامهـــا- جهـــم بـــن صـــفوان- بالتعطيل والإفراط في ذلك، ووصمهم بأصحاب الرأي الخبيث، بل تجاوز ذلك كله ليحكم على جهم بالكفر، ووصفه هو ومقاتل بأنهما من شر الناس.

٦- ولم يكن له مع المعتزلة مناظرات، لأن غيره كفاه في ذلك، ويبدو أنهم لم يكونوا أصحاب منعة أو لم يتغلبوا بعد، وقد وصفهم بأنهم أصحاب أهواء وتمويه.

٧- وأبطل الفكر الإلحادي المبني على التحلل من الشرائع، والعدول عن الظاهر إلى الباطن، فكانت له مع الملاحدة والمتشككين مناظرات أبطل فيها منحاهم.

الهوامش

(١) تاريخ بغداد أو مدينة السلام للخطيب البغدادي: أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت البغدادي ت ٤٦٣هـ، دار الكتاب العربي، بيروت/ لبنان، د. ت: ١٣/٣٣١، ٣٣٢.

(٢) أبو حنيفة، حياته وعصره، آراؤه وفقهه، لمحمد أبو زهرة: **أبو زهرة:** الشيخ محمد أبو زهرة بن أحمد بن مصطفى بن أحمد ت ١٣٩٤هـ، دار الفكر العربي، القاهرة/ مصر، ١٩٩١ م، ١٠٧.

(٣) م. ن.

(٤) الملل والنحل للشهرستاني: ابي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشافعي (ت٥٤٨هـ)، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر، ١٣٦١هـ: ١/١١٤.

(٥) شرح الفقه الأكبر للملا علي القاري:علي بن سلطان محمد القاري الهروي (ت١٠١٤هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، ط١، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، ١٠٢.

(٦) ينظر: مقالات الإسلاميين، للأشعري: الإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل (ت٣٣٠هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الحداثة، ط٢، ١٩٨٥م: ١/١٦٤-١٧٩، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، للبغدادي: أبي منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي البغدادي (ت٤٢٩هـ)، دراسة وتحقيق: د.محمد عثمان الخشت، مكتبة الساعي، الرياض، (١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م): ٧٢- ١٠٤، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية من الفرق الهالكين، لأبي المظفر الإسفراييني: طاهر بن محمد الشهير بشهفور (ت٤٧١هـ)، تحقيق: كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت/لبنان، ط١، (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م): ٤٥- ٦٢، البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان، **للسكسكي:** أبي الفضل عباس

بن منصور التريني السكسكي الحنبلي، (ت٦٨٣هـ)، تحقيق: د. بسام علي سلامة العموش، مكتبة المنارة، الزرقاء/الأردن، ط١، (١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م): ١٧- ٣٢.

(٧) وهي: المحكمة الأولى، الأزارقة، النَّجدات، الصُّفْرِية، العجاردة، الحازمية، الشعيبية، المعلومية، المجهولية، أصحاب الطاعة، الصلتية، الأخنسية، الشبيبية، الشيبانية، المعبدية، الرشيدية، المكرمية، الحمزية، الشمراخية، الإبراهيمية، الواقفة، الأباضية.

(٨) الإباضية: هم أتباع عبد الله بن إباض التميمي، (ت٨٦هـ) وقد اضطرب المؤرخون في سيرته وكان معاصرا لمعاوية وعاش أواخر أيام عبد الملك بن مروان، وقد أجمعوا على القول بإمامة عبد الله بن إباض، وافترقوا فيما بينهم فرقا إلا أنها يجمعها القول بأن كفار هذه الأمة الذين هم مخالفوهم من هذه الأمة براء من الشرك والإيمان، وأنهم ليسوا مؤمنين ولا مشركين إلا أنهم كفار، تجوز مناكحتهم وموارثتهم وشهادتهم، ولا يجوز من أموالهم إلا الكراع والسلاح عند الحرب، أما ما سوى ذلك فحرام، ينظر: مقالات الإسلاميين للأشعري: ١/١٨٧، الفرق بين الفرق للبغدادي: ٩٥-١٠٠، التبصير في الدين لأبي المظفر الإسفراييني: ٥٨، الملل والنحل للشهرستاني: ١/١٣٤.

(٩) الصفرية: وهم أتباع زياد بن الأصفر، ويعدون أقل الخوارج شذوذا وغلوا وخالفوهم في أمور منها: أنهم لم يقولوا بكفر القعدة عن القتال إذا كانوا موافقين في الاعتقاد، ولم يحكموا بقتل أطفال المشركين وتكفيرهم، وقالوا: إن الذنب الذي ليس فيه حدّ كالزنا والسرقة والقذف لا يسمى مرتكبه كافرا بل زانيا أو سارقا أو قاذفا، وأما الذنوب التي ليس فيها حد لعظم قدرها كترك الصلاة والفرار من الزحف فإنه يكفر بذلك، ينظر: مقالات الإسلاميين للأشعري: ١/ ١٦٩، الفرق بين الفرق للبغدادي: ٨٤- ٨٥، التبصير في الدين لأبي المظفر الإسفراييني: ٥٣، ٥٤، الملل والنحل للشهرستاني: ١/١٣٧.

(١٠) ينظر: مناقب أبي حنيفة للموفق المكي: ٥٤.

(١١) سورة الحجرات: ١٢.

(١٢) مناقب أبي حنيفة: ١٥١، ١٥٢.

(١٣) سورة إبراهيم: ٣٦.

(١٤) سورة المائدة: ١١٨.

(١٥) سورة الشعراء: ١١١- ١١٣.

(١٦) سورة هود: ٣١.

(١٧) مناقب أبي حنيفة: للموفق **المكي:** أبي محمد الموفق بن أحمد بن طاهر بن يحيى المكي ت ٤٩٤هـ، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠١هـ/ ١٠٨، ١٠٩.

(١٨) الفقه الأكبر لأبي حنيفة: الإمام الأعظم النعمان بن ثابت الكوفي (ت١٥٠هـ)، تقديم وتعليق محمود عمران موسى، مكتبة قباء للنشر، بغداد، ١٩٩٠م: ١٩.

(١٩) شرح الفقه الأكبر للملا علي القاري: ١٠٢.

(٢٠) الفقه الأكبر لأبي حنيفة: ١٨.

(٢١) شرح الفقه الأكبر للملا علي القاري: ١٠١.

(٢٢) ينظر: الملل والنحل للشهرستاني: ١/١٤٦، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، **للرازي:** فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين (ت٦٠٦هـ)، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة/مصر، ١٩٣٨م: ٥٢.

(٢٣) الفقه الأكبر لأبي حنيفة: ١٨.

(٢٤) شرح الفقه الأكبر للملا علي القاري: ١٠١.

(٢٥) لسان الميزان: **لابن حجر العسقلاني:** الحافظ شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر (ت٨٥٢هـ)، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ط٢،١٣٩٠هـ/١٩٧١ م، مصورة عن مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، ط/١، ١٣٥٠هـ، ٥/ ٣٠١.

(٢٦) أما حديث ردّ الشمس لسيدنا علي: فهو }كان رسول الله ﷺ يوحى إليه ورأسه في حجر علي ﵁ فلم يصل العصر حتى غربت الشمس فقال رسول الله ﷺ: اللهم إنه كان في طاعتك وطاعة رسولك فرُدَّ عليه الشمس قالت أسماء: فرأيتها غربت ثم رأيتها طلعت بعدما غربت{ وهو حديث موضوع ومنكر وباطل ومضطرب، ينظر: مشكل الآثار للطحاوي: أبي جعفر، أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة الأزدي (ت٣٢١هـ)، دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن/ الهند: ٢/ ٨، الأباطيل والمناكير والصحاح

والمشاهير، للجوزقاني: أبي عبد الله الحسين بن إبراهيم بن جعفر الجوزقاني الحنفي ت٥٤٣هـ، تحقيق عبد الرحمن الفروائي، طبعة الجامعة السلفية بناراس، الهند: ١/ ١٥٨، الموضوعات لابن الجوزي: جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن علي القرشي التيمي البغدادي (ت٥٩٧هـ)، تقديم وتحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ط١، ١٣٨٦هـ: ١/ ٣٥٥، وأما أثر سارية بن زنيم- **رضي الله عنه**-: فقد روي عن ابن عمر- **رضي الله عنهما**- أن عمر ﷺ كان بعث بعثا إلى بلاد فارس، عليهم سارية بن زُنيم- **رضي الله عنه**- فقاتلوا العدو في نهاوند وكان كثيرا، فقال عمر ﷺ يوما وهو يخطب على منبر المدينة يوم جمعة: يا ساريةُ الجبلَ، من استرعى الذئب ظلم، فالتفت الناس بعضهم إلى بعض، فقال علي ﷺ ليخرجن مما قال، فلما فرغ سألوه، فقال: وقع في خلدي أن المشركين هزموا إخواننا وأنهم يمرون بجبل فإن عدلوا إليه قاتلوا من وجه واحد، وإن جاوزوا هلكوا، فخرج مني ما تزعمون أنكم سمعتموه، فجاء البشير بعد شهر فذكر أنهم سمعوا صوت عمر ﷺ في ذلك اليوم، قال: فعدلنا إلى الجبل، ففتح الله علينا " رواه البيهقي: أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي الشافعي ت ٤٥٨هـ، في دلائل النبوة: دلائل النبوة تحقيق د. عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان، ط١، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م: باب ما جاء في إخبار النبي ﷺ بمحدثين كانوا في الأمم، ٦/٣٧٠، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، **للبيهقي:** تحقيق الدكتور السيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت/ لبنان، ط١، ١٤٠٨هـ /١٩٨٨م: ٢٤٤، تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة: عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري ت ٢٧٦هـ، تحقيق محمد زهري النجار، دار الجيل، بيروت/ لبنان،١٣٩٣هـ/١٩٧٢ م:/ ١٦٢، كرامات الأولياء للالكائي: هبة الله أبي القاسم بن الحسن بن منصور الطبري الشافعي اللالكائي (ت٤١٨هـ)، طبع بعد شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، تحقيق محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، منشورات محمد علي بيضون، طم١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢ م: ٢/٤٠٢، ٤٢٢، كشف الخفاء ومزيل الالتباس، **للعجلوني:** إسماعيل بن محمد العجلوني الجرامي (ت١١٦٢هـ)، تحقيق أحمد القلاش، مؤسسة الرسالة، بيروت/ لبنان، ط٢،

١٤٢١هـ/٢٠٠٠م: ٢/ ٥١٤، ٥١٥، وقال: قد أفرد الحافظ القطب الحلبي لطرقه جزءا، ووثق رجال هذا الطريق، وقال: ذكره ابن عساكر وابن ماكولا وغيرهم.

(٢٧) الاستيعاب في معرفة الأصحاب، لابن عبد البر: أبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي ت٤٦٣هـ، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت/ لبنان، ١٤١٢هـ، ط١، د.ت: ١٠٩٧/٣.

(٢٨) ينظر: صحيح البخاري: الإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي (ت٢٥٦هـ)، تقديم أحمد محمد شاكر، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، دار ابن الهيثم، القاهرة، ط١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، كتاب المغازي، باب غزوة تبوك وهي غزوة العسرة (٤٤١٦) ٥١٧، صحيح مسلم: **مسلم**: الإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري ت٢٦١هـ، خدمة محمد فؤاد عبد الباقي، دار ابن الهيثم، القاهرة، (١٤٢٢هـ/٢٠٠١م) كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل علي بن أبي طالب رضي الله عنه (٢٤٠٣) ٤/١٨٧٠.

(٢٩) مناقب أبي حنيفة للكردري: حافظ الدين شمس الأئمة محمد بن محمد بن عبد الستار العمادي الحنفي (ت٦٤٢هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت/لبنان، ط١، د. ت: ١٨٠.

(٣٠) الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي: أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت البغدادي ت ٤٦٣هـ، تحقيق أحمد عمر، دار الكتاب العربي، بيروت/ لبنان، د. ت: ٣٠٢.

(٣١) صحيح مسلم: كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان (٨) ١٥.

(٣٢) مسند أبي حنيفة: الإمام الأعظم النعمان بن ثابت الكوفي ت ١٥٠هـ، تقديم جميل إبراهيم حبيب، مكتبة الشرق الجديد بغداد، ١٩٨٨ م: ١٤.

(٣٣) ميزان الاعتدال في نقد الرجال للذهبي: شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، ت ٧٤٨هـ، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت/ لبنان، ط١، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٣ م: ٤/١٤١، البداية والنهاية لابن كثير: أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، ت٧٧٤هـ، مكتبة المعارف، بيروت/ لبنان، ط/٢، ١٩٧٧ م: ٩/ ٣٤، تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني: الحافظ شهاب الدين أبي الفضل

أحمد بن علي بن حجر، (ت٨٥٢هـ)، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية بحيدر آباد الدكن الهند، ط١٣٢٥هـ: ١٠/ ٢٢٥، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن **العماد:** أبي الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي ت١٠٨٩هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت/ لبنان، د. ت: ١/ ٨٨.

(٣٤) ينظر: المعارف لابن قتيبة: عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت٢٧٦هـ)، تصحيح وتعليق محمد إسماعيل الصاوي، المطبعة الإسلامية، ١٩٣٤م: ٢١٢، سرح العيون شرح رسالة ابن زيدون لابن نباتة المصري: أبي الفضائل محمد بن محمد بن محمد بن الحسن الجذامي المصري ت ٧٦٨هـ، القاهرة، (١٢٧٨هـ/١٩٦١م): ١٥٧- ١٥٨.

(٣٥) أصول الدين عند أبي حنيفة: الدكتور محمد بن عبد الرحمن الخميس، دار الصميعي، الرياض، ط١، (١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م): ١٨٣، نقلا عن الكنز الخفي من اختيارات الصفي.

(٣٦) سورة الصافات: ١٠٢.

(٣٧) سورة التوبة: ٣٠.

(٣٨) سورة الكهف: ٢٩.

(٣٩) الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء لابن عبد البر: يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي ت٤٦٣هـ، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، د. ت: ١٦٤، ١٦٥.

(٤٠) أصول الدين عند أبي حنيفة: ١٨٤، نقلا عن الكنز الخفي من اختيارات الصفي.

(٤١) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي: ١٣/ ٣٨٢، ٣٨٣.

(٤٢) الفقه الأكبر لأبي حنيفة: ١٤.

(٤٣) سورة النساء: ٧٨.

(٤٤) شرح الفقه الأكبر للملا علي القاري: ٦٣.

(٤٥) الفقه الأكبر لأبي حنيفة: ١٦.

(٤٦) الفقه الأكبر لأبي حنيفة: ١٦.

(٤٧) مسند أبي حنيفة: ١٧.

(٤٨) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي: ١٣/ ١٦٦، فتح الباري شرح صحيح البخاري للحافظ ابن حجر العسقلاني ت٨٥٢هـ، تحقيق الشيخ عبد العزيز بن باز وترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان، ط١، ١٤١٠هـ/١٩٨٩ م: ١٣/ ٣٤٥، تاريخ الجهمية والمعتزلة لجمال الدين القاسمي: محمد الشامي الدمشقي ت ١٣٣٢هـ، القاهرة، ١٩١٢ م: ٧.

(٤٩) الفرق بين الفرق للبغدادي: ١٨٦، البداية والنهاية لابن كثير: ١: ٢٦، ٢٧.

(٥٠) مقالات الإسلاميين للأشعري: ٣٣٨/١، الملل والنحل للشهرستاني: ٨٦/١، الفرق بين الفرق للبغدادي: ١٨٦.

(٥١) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي: ٣٨٢/١٣.

(٥٢) م. ن: ١٣/ ١٦٤.

(٥٣) أبو يحيى عبد الحميد بن عبد الرحمن الحِمَّاني الكوفي، صدوق يخطئ ورمي بالإرجاء ت٢٠٢هـ، تهذيب التهذيب لابن حجر: ١٠٩/٦، تقريب التهذيب له: تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، دارالمعرفة، بيروت/لبنان، ط٢، (١٣٩٥هـ/١٩٧٥م): ١/ ٤٦٩.

(٥٤) تاريخ بغداد: ١٣/ ٣٨٢.

(٥٥) الفرق بين الفرق: ١٨٦.

(٥٦) أصول البزدوي: أبي الحسن علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم ت ٤٨٢هـ، معه كشف الأستار للعلاء البخاري وضع حواشيه عبد الله محمود، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان، ط١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م: ١١/١.

(٥٧) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي: ٣٨٢/١٣.

(٥٨) م. ن: ٣٨٤/١٣.

(٥٩) سورة الكهف: من الآية ٥.

(٦٠) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي: ١٣/ ٣٨٣- ٣٨٤.

(٦١) سورة المائدة: ٨٣- ٨٥.

(٦٢) سورة البقرة: ١٣٧، ١٣٨.

(٦٣) سورة الفتح: ٢٦.

(٦٤) سورة الحج: ٢٤.

(٦٥) سورة فاطر: ١٠.

(٦٦) سورة إبراهيم: ٢٧.

(٦٧) ينظر مسند أحمد: **بن محمد بن حنبل:** الإمام أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني البغدادي، ت٢٤١هـ، وبهامشه منتخب كنز العمال، المكتب الإسلامي، بيروت/ لبنان، ط٢، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م، وطبعة دار الحديث، القاهرة، شرحه وصنع فهارسه أحمد محمد شاكر وأكمله حمزة الزين، ط١، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥ م: ٦٣/٤، قال محققه: إسناده صحيح، كلهم ثقات مشاهير، أبو النضر هو هاشم بن القاسم، وشيبان هو عبد الرحمن النحوي، وأشعث هو ابن أبي الشعثاء، ٨٦/١٣.

(٦٨) أخرجه البخاري: كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﭽ ﯞ ﯟ ﯠﭼ سورة صّ: ٧٥، (٧٤١٠) ٨٥٩، ٨٦٠، مسلم: كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها (١٩٣) ٦١.

(٦٩) سورة الحجر: ٣٩.

(٧٠) سورة الأعراف: ١٤.

(٧١) سورة الأعراف: ١٢.

(٧٢) سورة النمل: ١٤.

(٧٣) سورة النحل: ٨٣.

(٧٤) سورة يونس: ٣٢.

(٧٥) سورة البقرة: ١٤٦.

(٧٦) مناقب أبي حنيفة للمكي: ١٢٣- ١٢٦.

(٧٧) القاموس المحيط للفيروز آبادي: مجد الدين أبي طاهر محمد بن يعقوب الشيرازي (ت٨١٧هـ)، تحقيق: مكتب التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقوسي،

مؤسسة الرسالة، بيروت/ لبنان، ط٧، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣ م، باب الدال، فصل اللام، ألحد، ٣١٧ وفيه: جادل بدل جار.

(٧٨) شرح العقائد النسفية للتفتازاني: سعد الدين مسعود بن عمر (ت٧٩٢هـ)، تحقيق: كلود سلامة، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ١٩٧٤م: ١٩١، ١٩٢.

(٧٩) الفقه الأكبر لأبي حنيفة: ٢٠.

(٨٠) شرح الفقه الأكبر: ١٠٩.

(٨١) مناقب أبي حنيفة للمكي: ١٥١.

(٨٢) شرح الفقه الأكبر: ٢٣.

(٨٣) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز الحنفي، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩١هـ، ط٤: ٨٣/١.

المصادر

أحمد بن حنبل: الإمام أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني البغدادي (ت٢٤١هـ).

١. مسند أحمد المسمى (المسند الكبير) وبهامشه منتخب كنز العمال، المكتب الإسلامي، بيروت/لبنان ، ط٢، (١٣٩٨هـ/١٩٧٨م)، وطبعة دار الحديث، القاهرة، شرحه وصنع فهارسه أحمد محمد شاكر وأكمله حمزة الزين، ط١،١٤١٦هـ/١٩٩٥ م.

الإسفراييني: أبو المظفر طاهر بن محمد الشهير بشهفور، (ت٤٧١هـ).

٢. التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية من الفرق الهالكين، تحقيق كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت/ لبنان، ط١، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣ م.

الأشعري: الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل (ت٣٣٠هـ).

٣. مقالات الإسلاميين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الحداثة، ط٢، ١٩٨٥م.

البخاري: الإمام الحافظ أو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي (ت٢٥٦هـ).

٤. صحيح البخاري، تقديم أحمد محمد شاكر، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، دار ابن الهيثم، القاهرة، ط١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.

البزدوي: أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم (ت٤٨٢هـ).

٥. أصول الفقه، معه كشف الأستار للعلاء البخاري وضع حواشيه عبد الله محمود، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

البغدادي: أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي البغدادي (ت٤٢٩هـ).

٦. الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، دراسة وتحقيق: د.محمد عثمان الخشت، مكتبة الساعي، الرياض، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨ م.

البيهقي: أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي الشافعي (ت٤٥٨هـ).

٧. الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، تحقيق: الدكتور السيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت/ لبنان، ط١، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

٨. دلائل النبوة تحقيق د. عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان ، ط١، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.

التفتازاني: سعد الدين مسعود بن عمر ت٧٩٢هـ.

٩. شرح العقائد النسفية، تحقيق كلود سلامة، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ١٩٧٤م.

الجوزقاني: أبو عبد الله الحسين بن إبراهيم بن جعفر الجوزقاني الحنفي (ت٥٤٣هـ).

١٠. الأباطيل والمناكير والصحاح والمشاهير، تحقيق: عبد الرحمن الفروائي، طبعة الجامعة السلفية بنارس، الهند.

ابن الجوزي: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي القرشي التيمي البغدادي، (ت٥٩٧هـ).

١١. الموضوعات، تقديم وتحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ط١، ١٣٨٦هـ.

ابن حجر العسقلاني: الحافظ شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر (ت٨٥٢هـ).

١٢. تقريب التهذيب، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، دار المعرفة، بيروت/ لبنان، ط٢، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.

١٣. تهذيب التهذيب، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية بحيدر آباد الدكن الهند، ط١، (هـ١٣٢٥).

١٤. فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق الشيخ عبد العزيز بن باز وترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان ط١، ١٤١٠هـ/١٩٨٩ م.

١٥. لسان الميزان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ط٢ ،١٣٩٠هـ/١٩٧١ م،مصورة عن مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، ط١، ١٣٥٠هـ.

أبو حنيفة: الإمام الأعظم النعمان بن ثابت الكوفي، (ت١٥٠هـ).

١٦. الفقه الأكبر، تقديم وتعليق محمود عمران موسى، مكتبة قباء للنشر، بغداد، ١٩٩٠ م.

١٧. مسند أبي حنيفة، تقديم جميل إبراهيم حبيب، مكتبة الشرق الجديد بغداد، ١٩٨٨م.

الخطيب البغدادي: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت البغدادي (ت٤٦٣هـ).

١٨. تاريخ بغداد أو مدينة السلام، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، د.ت.

١٩. الكفاية في علم الرواية، تحقيق أحمد عمر، دار الكتاب العربي، بيروت/ لبنان، د.ت.

الخميس: الدكتور محمد بن عبد الرحمن الخميس.

٢٠. أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة، دار الصميعي، الرياض، ط١، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

الذهبي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (ت٧٤٨هـ).

٢١. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت/ لبنان، ط١، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٣ م.

الرازي: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين (ت٦٠٦هـ).

٢٢. اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة/ مصر، ١٩٣٨م.

أبو زهرة: الشيخ محمد أبو زهرة بن أحمد بن مصطفى بن أحمد (ت١٣٩٤هـ).

٢٣. أبو حنيفة، حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة/ مصر، ١٩٩١ م.

السكسكي: أبو الفضل عباس بن منصور التريني السكسكي الحنبلي (ت٦٨٣هـ).

٢٤. البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان ، تحقيق د. بسام علي سلامة العموش، مكتبة المنارة، الزرقاء/الأردن، ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨ م.

الشهرستاني: ابو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشافعي (ت٥٤٨هـ).

٢٥. الملل والنحل، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر، ١٣٦١هـ.

الطحاوي: أبو جعفر، أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة الأزدي (ت٣٢١هـ).

٢٦. مشكل الآثار، دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن، الهند.

ابن عبد البر: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي (ت٤٦٣هـ).

٢٧. الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت– لبنان، ١٤١٢هـ، ط١، د.ت.

٢٨. الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان، د.ت.

العجلوني: إسماعيل بن محمد العجلوني الجرامي (ت١١٦٢هـ).

٢٩. كشف الخفاء ومزيل الالتباس، تحقيق: أحمد القلاش، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، ط٢، (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠ م).

ابن أبي العز: جمال الدين يوسف بن صلاح الدين أبي البركات موسى بن محمد الملطي الحنفي (ت٨٠٣هـ).

٣٠. شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق جماعة من العلماء وخرج أحاديثها الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت- لبنان ، ط٣، ١٣٩١هـ.

ابن العماد : أبو الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي (ت١٠٨٩هـ).

٣١. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار إحياء التراث العربي، بيروت/ لبنان، د.ت.

الفيروز آبادي: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الشيرازي (ت٨١٧هـ).

٣٢. القاموس المحيط، تحقيق: مكتب التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقوسي، مؤسسة الرسالة ، بيروت/ لبنان ، ط٧، ١٤٢٤هـ /٢٠٠٣ م.

القاري: الملا علي بن سلطان محمد القاري الهروي (ت١٠١٤هـ).

٣٣. شرح الفقه الأكبر، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، ط١، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

القاسمي: جمال الدين محمد الشامي الدمشقي (ت١٣٣٢هـ).

٣٤. تاريخ الجهمية والمعتزلة، القاهرة، ١٩١٢ م.

ابن قتيبة: عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت٢٧٦هـ).

٣٥. تأويل مختلف الحديث، تحقيق محمد زهري النجار، دار الجيل، بيروت/ لبنان،(١٣٩٣هـ/١٩٧٢م).

٣٦. المعارف، تصحيح وتعليق: محمد إسماعيل الصاوي، المطبعة الإسلامية، ١٩٣٤م.

ابن كثير: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (ت٧٧٤هـ).

٣٧. البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت/ لبنان، ط٢، ١٩٧٧م.

الكردري: حافظ الدين شمس الأئمة محمد بن محمد بن عبد الستار العمادي الحنفي (ت٦٤٢هـ).

٣٨. مناقب أبي حنيفة، دار الكتاب العربي، بيروت/ لبنان، ط١، د. ت.

اللالكائي: هبة الله أبو القاسم بن الحسن بن منصور الطبري الشافعي اللالكائي (ت٤١٨هـ).

٣٩. كرامات الأولياء، طبع بعد شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ، تحقيق: محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، منشورات محمد علي بيضون، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢ م.

مسلم: الإمام أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت٢٦١هـ).

٤٠. صحيح مسلم، خدمة محمد فؤاد عبد الباقي، دار ابن الهيثم، القاهرة، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

المكي: أبو محمد الموفق بن طاهر بن يحيى المكي (ت٤٩٤هـ).

٤١. مناقب أبي حنيفة، دار الكتاب العربي، بيروت/ لبنان، ط١، ١٤٠١هـ.

ابن نباتة: أبو الفضائل محمد بن محمد بن محمد بن الحسن الجذامي المصري (ت٧٦٨هـ).

٤٢. سرح العيون شرح رسالة ابن زيدون، القاهرة ، ٢٧٨١هـ/١٩٦١م.

حكم حرية الرأي في الإسلام

أ.م.د.خميس دحام علي
كلية أصول الدين/ الجامعة الإسلامية

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الخلق أبي القاسم محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه ومن والاه إلى يوم الحشر.

أما بعد:

فما أكثر الأصوات المؤيدة والمناصرة والداعمة التي ترتفع بحزم وقـوة كلمـا أثيرت قضية تتعلق بالدين والقيم، حيث نرى الناس– من كـل الطوائـف دون اسـتثناء– يجتمعون في أضخم تجمع بشري للدفاع عن الثقافة والمثقفين الذين تنتهك حـرمتهم فـي عقر ديارهم ويمنعون من التعبير والإبداع الذي لا يجد له الشغل الشـاغل فـي الأعـلام المرئي والمسموع.

إن من يتبجح بالحرية دون إدراك لمعناها الأدبي والشرعي ولحدودها– إلا كونها تطلق العنان للجاهل والكافر على حد سواء يخدع نفسه قبل أن يخدع الآخرين لأنه يريد– أن يثبت أن ما يفعله هو دليل عقلانية وتنوير وإعمال الفكر، بينما في الحقيقة إن ما يسعى إليه هو إطلاق العنان لغرائزه وأهوائه التي تقربه للبهيمية، لذلك فهو يسعى لإيجاد سـتار عقل يبيح له هذا الفعل، قال تعالى:**چ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ** چ[1].

إن الأيمان بالله عز وجل شرف وتكريم وهؤلاء لا يستحقون هذا الشرف لهـذا حرمهم الله منه، إلا أنه سبحانه وتعالى جعل حرية المعتقد عند هؤلاء مشروطة بعدم نشر الفساد بين المسلمين وعدم الاعتداء على حرمة هذا الدين. لذا منحهم هذه المنزلة نتيجـة ممارستهم لحريتهم في الاعتقاد الشخصي، ومعلوم أن الإيمان فعل قلبـي ولا يمكـن أن يكون بالإكراه، لهذا قال عز وجل: **چ ی □ □ □ □ چ**[2].

وإن تحقيق الوحدة الفكرية بين المسلمين ضرورة وواجب شـرعي، وإذا كـان القرآن الكريم قد اعتبر العقيدة أصلاً يؤسس لهذه الوحدة، فإن حرية الرأي وإبـداءه هـي الآلية التي اعتمدها لتمتين هذا الأصل والشد من أزره، وإذا استطعنا أن نسـتوعب هـذا المفهوم بمعزل عن إسقاطات الماضي ومؤثراته التي منحته شحنة سلبية، وتعاملنـا معـه على أساس كونه وسيلة لسلوك الإنسان أساليب النظر العقل، ومن ثم القدرة على إبداء ما توصل إليه هذا الفكر دون قيد أو مؤثر، وصولاً إلى بلورة منهج إسلامي في إعمال العقل

لنيل المعارف، فإن ذلك سوف يسهم بلا شك في التوصل إلى حد أدنى من الوحدة الفكرية للأمة، تكون ركيزة للتأسيس والبناء فيما بعد.

وهو الأمر الذي يمكننا إسقاطه على كثير من معطيات واقعنا، فعلى سبيل المثال: تعتبر وحدة مقاومة المحتل مطلباً جوهرياً وممارسة حرية إبداء الرأي دون حجر يشكل مصدر الاستفادة من تعدد هذه الآراء المختلفة للوصول إلى قواسم مشتركة ومنهاج عمل موحد يخدم القضية الأساس ولا يفرط بأي حق من الحقوق، فاختلاف الآراء وتعددها سنة إلهية في البشر، لكن التعامل معها بإيجابية هو ما يغني حالة الوفاق والوحدة، فيما يؤدي الاستبداد بالرأي والتفرد باتخاذ هذا القرار إلى تشتيت الجهود وزعزعة الوحدة، ونثر بذور الفرقة والطائفية من حيث ظهر الآخرون خلاف ذلك.

إن السبيل إلى استعادة المعنى الحقيقي لمفهوم (حرية الرأي) ودوره في المجتمع، في تجاوز تلك المفاهيم الخاطئة عنه، والاستعانة بمنهج القرآن الكريم لإعادة بناء هذا المفهوم مجدداً في ضوء دلالته اللغوية، التي تجعل من هذا المفهوم يتبلور في معنيين أثنين: أحدهما هو أن يسلك الإنسان أساليب وطرق النظر العقلي دون قيد أو مؤثر، والثاني: أن يكون في قدرة الإنسان إبداء ما يراه ويعتقده وإشاعته بين الناس دون قيد أو مؤثر، وحرية الرأي بهذين المعنيين موصلة في القرآن الكريم مفسرة في السيرة النبوية وحياة الصحابة الكرام. فنجد أن مبدأ الشورى قد تجسد في حياة وواقع المسلمين منذ العصور الأولى ومبدأ الشورى هو صمام أمان حرية الرأي.

ومن هنا تتأكد تلك المقولة (الإسلام مثالي في ذاته واقعي في تطبيقه).

ولقد جاءت خطة البحث على خمسة مباحث وكما يلي:

المبحث الأول: تعريف مصطلحات العنوان واحتوى على مطلبين:

المطلب الأول: تعريف الحرية والرأي لغة واصطلاحا .

المطلب الثاني: تعريف الحكم لغة واصطلاحا.

المبحث الثاني: حكم حرية الرأي والتعبير.

المبحث الثالث: شروط حرية الرأي والتعبير.

المبحث الرابع: مستويات حرية التعبير وجوانبها واحتوى على مطلبين:

المطلب الأول: المستوى الفردي.

المطلب الثاني: المستوى الجماعي.

المبحث الخامس: نماذج من حرية التعبير في الإسلام.

الخاتمة.

المصادر والمراجع.

المبحث **الأول**
تعريف مصطلحات العنوان

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: وتتكلم فيه بما يلي:

أولاً: تعريف الحرية والرأي

الحرية لغة: حررت تحر من الحرية لا غير وقال ابن الإعرابي حر يحر حرارا إذا عتق وحر يحر حرية من حرية الأصل(٣).

والحرية في اصطلاح أهل الحقيقة: الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار وهي على مراتب حرية العامة عن رق الشهوات وحرية الخاصة، وحرية خاصة الخاصة(٤).

ثانيا: تعريف الرأي

الرأي: لغةً: رأي الرؤية بالعين تتعدى إلى مفعول واحد وبمعنى العلم تتعدى إلى مفعولين ورأى يرى رأيا ورؤية وراءه مثل راعه، والرأي معروف وجمعه آراء وآرءاءه أيضاً مقلوب منه ورئي من الجن أي مس ويقال رأى في الفقه رأيا(٥).

ولما كان مفهوم (العبودية) في الإسلام يعني سعياً مستمراً من الإنسان للتحرر والانعتاق من الآخرين وفتنة الشهوات والأهواء والتوجه خالصاً لوجهه الكريم، فإن حرية الرأي والتعبير عنه– وهي نتيجة منطقية له– هي سعي مستمر لحفظ كرامة الإنسان على المستويين الفردي والجماعي.

المطلب الثاني: تعريف الحكم:

الحكم لغة واصطلاحا:

الحكم لغة: القضاء، وأصل معناه: المنع[٦]، يقال: حكمت عليه بكذا إذا منعته من خلافه فلم يقدر على الخروج من ذلك، ويقال حكم الله أي قضاؤه بأمر والمنع من مخالفته. ولتعريف الحكم اصطلاحا يقيد بالشرعي، تفريقا له عن العقلي والعادي وغيرهما، فالحكم الشرعي عند جمهور الأصوليين هو: خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييرا أو وضعا، أما عند الفقهاء فهو: أثر خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييرا أو وضعا، فالحكم عندهم هو الأثر أي الوجوب ونحوه، وليس الخطاب نفسه.

أنواع الحكم:

ينقسم الحكم هنا إلى التكليفي والوضعي، وبعضهم زاد التخييري، ويدل تعريف الحكم هو الطلب، ويسمى هذا النوع من أنواع الحكم: الحكم التكليفي لما فيه من إلزام كلفة. ويتناول كلا من طلب الفعل جازما، وهو الوجوب، أو غير جازم، وهو الندب، كما يتناول طلب الترك جازما، وهو التحريم، أو غير جازم، وهو الكراهة، والمراد بالتخيير– في التعريف– الإباحة، وهي ان لا يكون الشيء مطلوب الفعل أو الترك. وبأحكام الاقتضاء والتخيير تستكمل أقسام الأحكام التكليفية الخمسة أو السبعة[٧].

المبحث الثاني
مشروعية حرية الرأي والتعبير

لعل من أهم الخصائص التي اتصفت بها الأمة الإسلامية، اضطلاعها بتحقيق التوازن في جميع الأمور، والحرص على دوام ذلك، الأمر الذي حدا بالقرآن الكريم أن يصفها بالقول: ﭽ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ[٨]، فهي على سبيل المثال: مبتلاة بالخير والشر فتنة لها في هذه الحياة، ليزداد المؤمن إيماناً وتقرباً إلى الله تعالى بمواجهة الفتنة بنوعيها، شكراً على السراء، وصبرا على الضراء: ﭽ □ □ ی ی ﯾ ﯿ □ □ □ □ □ □ □ ﭼ[٩]، فهي معادلة لا بد من الحفاظ على توازنها مهما تغيرت الظروف، وتقلبت الأحوال وتغيرت.

ومن جملة هذه الموازنات الصعبة ضرورة المحافظة على وحدة الأمة في ضوء تحقيق مبدأ حرية الرأي والتعبير عنه. فما من شك أن الوحـــدة الجامعـــة لكيـــان الأمـــة ضرورة شرعية تفرضها تعاليم الإسلام[١٠].

وحق التعبير عن الآراء هو أيضاً ضرورة قد يصبح في بعض الأحيان واجبـــاً شرعياً ، يلحق المؤمن بكتمانه وعدم إيذاءه الناس إثما كبيرا، قال النبـــي ﷺ: }**مـــن رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبـــه وذلـــك أضـــعف الإيمان**ﮓ[١١].

إن الوحدة الفكرية وحرية إبداء الرأي في القرآن الكريم قد أشير إليهما أحيانـــاً بشكل متلازم، فعندما أمر القرآن بتحقيق الوحدة بين المسلمين وعدم جواز حصول الفرقة بينهم قال تعالى: **ﭽ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﭼ**[١٢]، تلا ذلك أمر آخر بضرورة إبداء الرأي وعدم كتمانه: **ﭽ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﭼ**[١٣].

جاء في تفسير ابن كثير: }والمقصود من هذه الآية أن تكون الفرقة مـــن هـــذه الأمة متصدية لهذا الشأن وإن كان ذلك واجباً على كل فرد من الأمةﮓ[١٤].

ثم أعقب ذلك تحذير من الفرقة والاختلاف فيما لو أخل التوازن بين الأمرين: **ﭽ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﭼ**[١٥].

لقد أصبح الاستبداد بالرأي، وعدم القدرة على تقبل الرأي المخالف، وما نتج عنه من تشرذم وتشتت في الفكر يقضي إلى الاختلاف والتنازع المذموم.

المبحث الثالث
شروط حرية الرأي

حرية الرأي في الإسلام تستلزم شروطاً منها:

١. إن إبداء الرأي في مواضيع إسلامية لا بد أن يكون صادراً عن مسلم عاقل يتمتع بالأهلية كما يتمتع بمقدرة ثقافية علمية، فليس من حق أي إنسان أن يتكلم في موضوع يجهل أبعاده[١٦].

٢. إن إبداء الرأي في مواضيع إسلامية يجب أن يصدر عن المعنيين بالأمر، فليس من حق الإنسان أن يدلي برأيه في موضوع لا يخصه ولا يربطه به صلة مباشرة، فرسول الله ﷺ يقول: }**من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه**ﺭ[١٧].

٣. إن إبداء الرأي يجب أن لا يتطاول على الإسلام والمقدسات الدينية للمسلمين، لهذا فحرية إبداء الرأي يجب أن تخضع للقاعدة الفقهية الهامة المستقاة من حديث رسول الله ﷺ : }**لا ضرر ولا ضرار**ﺭ[١٨].

إن العبث بالنصوص الشرعية المتمثلة في القرآن والسنة على وجه التحديد ينبغي أن يظل بمنأى وبعيداً عن الذين يتذرعون بحرية التعبير أو البحث، ويروجون لدعاوى تستهدف تعطيل النصوص وإجهاضها.

٤. إبداء الرأي في إطار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قال تعالى حكاية على لسان لقمان لأبنه: **ﭼ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ** □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ **ﭽ**[١٩]، ففيما تتجمع ألوف الأصوات لدعم المنكر يختفي الصوت الذي يدافع ويبرر ويدعو ويرشد، مما جعل الآخرين يتمادون في غيهم لعدم وجود من يردعهم، ويجب على كل مسلم نصرة هذا الدين بما أتيح له من وسائل؟ ورسول الله ﷺ يقول: }**من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان**ﺭ[٢٠].

وفي ختام هذا المبحث علينا أن نذكر بعاقبة ترك فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر خوفاً من أن يمسنا عذاب الله الذي حذر منه رسول الله ﷺ بقوله: }والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليوشكن أن يبعث الله عليكم عقاباً من عنده ثم لتدعونه فلا يستجاب لكمﺭ[٢١].

المبحث الرابع
مستويات حرية الرأي والتعبير وجوانبها

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المستوى الفردي

فعلى المستوى الفردي نظر القرآن إلى الفرد الذي كرمه الله بالعقل والقدرة على التفكير قال تعالى: **ﭽ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﭼ**[٢٢].

فأناط به مهمة القيام بالنظر العقلي ارتقاء بالعلم والمعرفة، فحرية الرأي بهــذا الاعتبار ضرورة، بل واجب عيني ما دام التفكير مهمة عينية لذلك[٢٣].

ولقد دعا القرآن إلى إزالة كل العوارض والمؤثرات التي تعيق حرية تفكيــره، كالتشبث والتمسك بالعادات والتقاليد السيئة، قال تعــالى: **ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭼ**[٢٤].

كما دعا القرآن إلى استبعاد نهج الطغاة المستبدين الصارف للأفكار عن ســلوك طريق الحق السليمة كمنهج فرعون الذي[٢٥] قال رب العزة فيه: **ﭽ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﭼ** [٢٦].

المطلب الثاني: المستوى الجماعي

أما على المستوى الجماعي، فهو على صور من أبرزها:

أولا: حرية الرأي في مجال الجدل في أمر الدين والمعرفة: فالقرآن الكريم حث النــاس على الجدل بالحسنى طلبا للحق ذاته، مستخدمين في ذلك سبيل الحكمة والموعظة الحسنة **ﭽ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﭼ**[٢٧].

ثانيا: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويتمكن كل فرد في المجتمــع الإســلامي أن يمارس حرية الرأي أمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر، ابتغاء الأجر عند الله تعالى: **ﭽ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ** [٢٨]، ودعا القرآن الكريم إلى تكوين عصبة قائمة ومترابطة على الحق، قال تعالى: **ﭽ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﭼ** [٢٩].

ثالثا: الشورى وإسداء النصيحة: فالشورى هي القناة الرئيسية لتداول الرأي في المجتمع، وعلاقة الشورى بحرية الرأي علاقة وثيقة، بحيث لا يمكن تصور أي وجــود للشــورى خارج نطاق الرأي والرأي الحر الآخر، قال تعالى: **ﭽ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﭼ**[٣٠].

قال الإمام الشافعي: قال الحسن كان النبي ﷺ غنيا عن مشاورتهم ولكنه أراد أن يستن بذلك الحكام بعده إذا نزل بالحاكم الأمر يحتمل وجوها أو مشكل انبغى له أن يشاور ولا ينبغي له أن يشاور جاهلا لأنه لا معنى لمشاورته ولا عالما غير أمين فانه ربما أضل من يشاوره ولكنه يشاور من جمع العلم والأمانة وفي المشاورة رضا الخصم والحجة عليه(٣١).

فالرأي هنا مسؤولية، وإبداؤه واجب نصحا لجماعة المسلمين، كما سلف، وقد نهى رسول الله ﷺ أن يكون المؤمن (إمعة) كالببغاء يلغي شخصيته المستقلة ورأيه الحر، حيث ﷺ يقول : }**لا تكونوا إمعة تقولون إن أحسن الناس أحسنا وان ظلموا ظلمنا ولكن وطنوا أنفسكم إن أحسن الناس أن تحسنوا وان أساءوا فلا تظلموا**{(٣٢).

المبحث الخامس
نماذج من حرية التعبير في الإسلام

للإسلام الفضل كل الفضل في تقديم أرقى مضامين الحرية في مجالاتها المتعددة بل لولا الدور التقدمي الذي قام به وقاده من اجل الحرية الإنسانية لما تيسر لكثير من مدارس النضال ضد المحتلين اليوم أن يكون لهم كل ما لديها من رصيد التجارب والتصور النظري لدروس التاريخ.

فقد كان المصريون مثلا يتخذون من الوجود العام لحياة كثير من أفراد المجتمع من الرقيق سخرة مهينة: خدمة وزينة وكانوا ينظرون إلى الرقيق على انه آلة صماء، وكانت أحوال الرقيق في مصر القديمة تدعو إلى الأسى والإشفاق عليهم فقد كان بعضهم يتخذ رقيقا للزينة ويعامل مثلا معاملة ارحم قليلا من الخدمة، وكذلك كان حال قطيع ضخم في المجتمع الفارسي يتخذ للعب واللهو والزينة.. بالنهار ينزف وجوده ودمه في مزارع السادة وبالليل في ساحات لهوهم تفترسه السباع وتنهش كبده الوحوش؛ تسلية ومسرة لطبقة الحكام والملوك والكهان. وكذلك نفس الحال كان في الهند الذين كانت شريعتهم تنص على أن الرقيق لا يستحقون الحياة ولا الطعام في خدمة البرهمي. ولقد عمل التناقض الاجتماعي في الهند القديمة التي اشرنا إليها، قبل عصر الإسلام كل عمله إلى حد أن طبقة الرقيق كانت تعتبر نفسها من طول ذل العبودية صفة لازمة لها وحتى

في حالة نادرة كانت تحدث قليلا وهي أن يتخلى بعض السادة عن رقيقه فإنهم كانوا يبقون على أنفسهم الرق وكان مثل هذا الموقف الذي كان يتخذه بعض الرقيق دليلا على مقدار ما قتلته تناقضات مجتمع ما قبل الإسلام في أمل الإنسان ومستقبله، وكذلك كان نفس الحال في اليونان الذين بالغوا في استخدام الرقيق(٣٣).

أما الأمر في الإسلام وفي مجال الحرية بكل أبعادها فإنه أمر مختلف تماما لأن إنسان الإسلام هو مخلوق جديد للحياة، إنسان للحياة الحرة الكريمة كلها والمستقبل جميعه، حيث إن الإسلام قد حدد أبعاد الحرية السياسية، وعد نموذجا عجيبا وفريدا في علاج التناقضات وصور التخلف التي مر بها الإنسان، سواء كانت سياسية أو اجتماعية.

وقد سدد الإسلام ضربة قاصمة إلى نظام الرق، وكان من الممكن أن يزول الرق من الوجود كليا بزوال الجيل الذي يمارسه لولا تأصل جذوره في الأمم المجاورة لأمتنا، وميلهم للانحراف عن جادة العدل والإنصاف(٣٤).

فقد عانت المجتمعات العربية والإسلامية طويلا من غياب أو تهميش حرية الرأي والتعبير حتى أضحت الشمولية والأحادية والتبرم بالرأي الآخر – وان تفاوتت الدول والأنظمة فيما بينها– من الخصائص التي اتصفت بها الأمة الإسلامية في عالمنا المعاصر، وهكذا وجدنا أنفسنا أمام فوضى فكرية تنذر بعواقب وخيمة تهدد الأمن والسلام الاجتماعي والوحدة الوطنية في مجتمعاتنا الهشة ابتداءا والتي تعاني من مشاكل اقتصادية وتوترات سياسية لا ينقصها سوى صب القليل من الزيت على وميض النار المختفي تحت الرماد حتى تفرز تداعيات أمنية يعلم الله وحده مداها وعواقبها.

وفيما يلي ذكر لنماذج من حرية التعبير في الإسلام.

١. إن إبداء الرأي من أسس الحضارة الإسلامية فالخليفة الأول أبو بكر الصديق يعلن في أول خطاب له للأمة الإسلامية مؤكدا هذا المبدأ بقوله: }يا أيها الناس إني قد وليت عليكم ولست بخيركم فان ضعفت فقوموني وان أحسنت فأعينوني، الصدق أمانة والكذب خيانة، الضعيف فيكم القوي عندي حتى أزيح عليه حقه إن شاء الله، والقوي فيكم الضعيف عندي حتى اخذ منه الحق إن شاء الله{(٣٥).
٢. والخليفة الثاني الفاروق كان على المنهج نفسه؛ فقد روي عن عمير بن سعد قال }بعث عمر بن الخطاب ﵁ عمير بن سعد عاملا على حمص فمكث حولا لا يأتيه

فقال عمر لكاتبه اكتب إلى عمير بن سعد فوالله ما أراه إلا خاننا فإذا جاءك كتـــابي هذا فاقبل واقبل بما جبيت من فيء المسلمين حين تنظر في كتابي هذا فأخذ عميــر جرابه فجعل فيه زاده وقصعته وعلق أدواته واخذ عنزته ثم اقبل يمشي من حمــص حتى دخل المدينة قال فقدم وقد شحب لونه واغبر وجهه وطالت شعرته فدخل على عمر فقال السلام عليك يا أمير المؤمنين ورحمة الله فقال عمر ما شانك فقال عمير ما ترى من شأني الست تراني صحيح البدن ظاهر الدم معي الدنيا أجرها بقرونهــا قال وما معك قال فظن انه قد جاء بمال قال معي جرابي اجعل فيه زادي وقصعتي آكل فيها واغسل فيها رأسي وثيابي وأدواتي احمل فيها وضوئي وشاربي وعنزتـــي أتوكأ عليها وأجاهد بها عدوي إن عارضني فوالله ما الدنيا إلا تبع لمتاعي قال عمر فجئت تمشي قال نعم قال أما كان لك احد يتبرع لك بدابة تركبها قال ما فعلوا ومــا سألتهم ذلك قال بئس المسلمون خرجت من عندهم فقال له عمير اتق الله يا عمر فقد نهاك الله عن الغيبة وقد رايتهم يصلون صلاة الغداة قال فأين ما بعثتك به وأي شيء صنعت قال وما سؤالك يا أمير المؤمنين فقال عمر سبحان الله فقال عمير أما لو لم أغش أن أغمك ما أخبرتك بعثتني حتى أتيت البلد فجمعت صلحاء أهلهــا فــوليتهم جباية فيئهم حتى إذا جمعوه وضعتهم مواضعه... الأثرﮊ[٣٦].

٣. وعن مسروق قال: ﮋركب عمر بن الخطاب منبر رسول الله ﷺ ثم قال: يــا أيهــا الناس ما اكاثركم في صدق النساء وقد كان رسول الله ﷺ وأصحابه وإنما الصدقات فيما بينهم أربعمائة درهم فما دون ذلك فلو كان الإكثار في ذلك تقــوى عنــد الله او مكرمة لم تسبقوهم إليها فلا اعرفن ما زاد رجل على أربعمائة درهم، قال: ثم نــزل فاعترضنه امرأة من قريش، فقالت: يا أمير المؤمنين نهيت الناس أن يزيدوا النساء في صدقاتهم على أربعمائة درهم، قال: نعم قالت: أما سمعت ما انزل الله عز وجل في القران، فقال: فأين ذلك، قالت: أما سمعت الله عز وجل يقــول: ﭽ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭼ[٣٧]، فقال: اللهم غفرانك كل الناس افقه من عمر، قال: ثــم رجــع فركب المنبر، فقال: أيها الناس إني كنت نهيتكم أن تزيدوا النساء في صدقاتهن على أربعمائة درهم فمن شاء أن يعطي من ماله ما أحب قال أبو يعلى: قال وأظنه قــال فمن طابت نفسه فليفعلﮊ[٣٨].

الخاتمة

ومن خلال عرضنا لهذه النماذج المشرقة من تاريخ الإسلام فأننا نخــرج بهــذه النتائج:

١. الإسلام قرر من الضمانات ما يكفل لكل فرد حريات الفكرة والرأي والتعبير.
٢. كان الصحابة والتابعون ومن بعدهم يحثون المسلمين على ضرورة التمسك بحريتهم في التعبير والنقد.
٣. إن مبدأ الشورى هو صمام أمان حرية الرأي. ومن هنا تتأكد تلك المقولة (الإســلام مثالي في ذاته واقعي في تطبيقه).
٤. ولم يكن في زمن الخلفاء الراشدين حاجز بين الخليفة والرعية فسيدنا عمر ﷺ كانت تخافه الإنس والجن ولكن لم يكن يمنع الناس في ذلك من مناقشته ونصحه وما شابه ذلك.
٥. طبقت حرية الرأي في زمن الصحابة الكرام والتابعين؛ مما كان له الأثر في دخول كثير من أهل الذمة إلى حظيرة الإسلام.
٦. ينبغي أن يراعى عند استخدام الحق في حرية الــرأي والتعبيــر ألا يــؤدي ذلــك للإضرار بالآخرين بأية صورة من الأذى المادي أو المعنــوي كمــا يجــب عــدم الإسراف في استخدام هذا الحق بما يتجاوز الحدود القانونية أو يتنافى مع الثوابــت العقدية والقيم الأخلاقية للمجتمع.
٧. يراعى عدم استخدام حق التعبير عن الرأي فيما يخل بحماية الأمن القومي والنظــام العام أو الصحة أو الدعوة إلى التمييز العنصري أو الكراهية والتحريض على العنف وإثارة الفتنة.
٨. يراعى في فرض القيود على حرية التعبير في وسائل الإعلام أن تكون هذه القيــود محددة بنص النظام من حيث التجريم والعقوبة وان تلبى حاجة اجتماعية ملحــة وان يكون تنفيذها مخولا بيد القضاء أو بيد سلطات يحددها القانون ويوضح صــلاحيتها بدقة.

٩. إن الخلاف في الرأي- مهما كان حجمه- لا يسوغ سلاطة اللسان والإقذاع في القول واتهام النوايا وإثارة الأحقاد والتحريض على الانتقام بل لابد من الالتـزام بـآداب الخلاف والإيمان بان الحوار الموضوعي هو أفضل الطرق لجسر الهوة بين الآراء المتعارضة.

الهوامش

[١] سورة السجدة: ١٣.

[٢] سورة البقرة: ٢٥٦.

[٣] لسان العرب: ١٧٨/٤ .

[٤] ينظر: التعريفات: ١١٦/١.

[٥] مختار الصحاح: ٩٦.

[٦] مختار الصحاح: ١٤٨.

[٧] ينظر: المستصفى في أصول الفقه للغزالي، دار الكتب العلمية: ٩.

[٨] سورة البقرة: ١٤٣.

[٩] سورة الأنبياء: ٣٥.

[١٠] ينظر: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تقي الدين ابن تيمية، مكتبة ابن تيمية: ٣٠.

[١١] صحيح مسلم: ٦٩/١.

[١٢] سورة آل عمران: ١٠٣.

[١٣] سورة آل عمران: ١٠٤.

[١٤] تفسير ابن كثير: ٣٩١/١.

[١٥] سورة آل عمران: ١٠٥.

[١٦] نقيس أهلية الإنسان على أهليته في باقي تصرفات من عقود بيع ومعاملات، وكم هو موجود في كتب الفقه المعتمدة، منها: المغني لابن قدامة: ٨٧/٥، والمجموع شرح المهذب: ١٨٢/٩.

[١٧] صحيح ابن حبان: ٦٦٤/١.
[١٨] المستدرك على الصحيحين: ٦٦/٢.
[١٩] سورة لقمان : ١٧.
[٢٠] صحيح مسلم: ٦٩/١.
[٢١] سنن الترمذي: ٤٦٨/٤، وقال حديث حسن.
[٢٢] سورة الإسراء: ٧٠.
[٢٣] تفسير ابن كثير: ٣٩١/١.
[٢٤] سورة البقرة: ١٧٠.
[٢٥] تفسير القرطبي: ٢٢٩/١١.
[٢٦] سورة غافر: ٢٩.
[٢٧] سورة النحل: ١٢٥.
[٢٨] سورة آل عمران: ١١٠.
[٢٩] سورة آل عمران: ١٠٤.
[٣٠] سورة الشورى: ٣٨.
[٣١] الأم: ٩٥/٧.
[٣٢] سنن الترمذي: ٤٦٤/٤، قال أبو عيسى }هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه{.
[٣٣] الإسلام ومشكلات السياسة، صابر نعمة، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٤م: ١١١.
[٣٤] ينظر: المصدر نفسه: ١٢-١٨.
[٣٥] الجامع لمعمر بن راشد: ٣٣٦/١١.
[٣٦] مجمع الزوائد: ٣٨٢/٩- ٣٨٣.
[٣٧] سورة النساء: ٢٠.
[٣٨] مجمع الزوائد: ٣٨٣/٤- ٣٨٤/٤.

المصادر والمراجع

بعد القران الكريم

١. الأم، محمد بن إدريس الشافعي أبو عبد الله (ت ٢٠٤ هـ)، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٣هـ، ط ٢.
٢. الإسلام ومشكلات السياسة، صابر نعمة، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٤.
٣. التعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني (ت٨١٦ هـ)، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط١.
٤. تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن كثير)، إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي أبو الفداء (ت٧٧٤هـ)، دار الفكر، بيروت، (١٤٠١هـ).
٥. الجامع، معمر بن راشد الأزدي (ت١٥١هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت، تحقيق: حبيب الأعظمي، ١٤٠٣هـ، ط٢.
٦. الجامع الصحيح سنن الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي (ت٢٧٩هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: احمد محمد شاكر وآخرون.
٧. الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، محمد بن احمد بن أبي بكر بن فرح القرطبي أبو عبد الله (ت٦٧١هـ)، دار الشعب، القاهرة، تحقيق: احمد عبد العليم البردوني،١٣٧٢هـ، ط٢.
٨. السياسة الشرعية في أصلاح الراعي والرعية، تقي الدين ابن تيمية مكتبة ابن تيمية:٣٠.
٩. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، محمد بن حبان بن احمد أبو حاتم التميمي البستي ت ٣٥٤ هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، ط٢.
١٠. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري (ت٢٦١هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
١١. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، علي بن أبي بكر الهيتمي (ت٨٠٦هـ)، دار الريان للتراث، دار الكتاب العربي، القاهرة، بيروت، (١٤٠٧هـ).

١٢. المجموع شرح المهذب، محيي الدين بن شرف (ت٦٧٦هـ)، دار الفكر، بيروت، تحقيق: محمد مطرحي، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م، ط١.
١٣. مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، (ت٧٢١هـ)، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، تحقيق: محمود خاطر، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م، طبعة جديدة.
١٤. المستدرك على الصحيحين، محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري (ت٤٠٥هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ١٤١١هـ/١٩٩٠م، ط١.
١٥. المغني في فقه الأمام احمد بن حنبل الشيباني، عبد الله بن احمد بن قدامة المقدسي أبو محمد (ت٦٢٠هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ، ط١.
١٦. المستصفى للإمام محمد بن محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، دار الكتب العلمية.

نور الدين سيرته ورعايته للعلم والعلماء

الباحث ضرغام عبد الكريم عبد المجيد الجعفري
مركز البحوث والدراسات الإسلامية (مبدأ)

المقدمة

إن الحمد لله وكفى والسلام على عبده الذي اصطفى أما بعد فلقد دفعني قلة الذين تناولوا موضوع نور الدين من نواحٍ عمرانية وعلمية البحث في جوانب مهمة من جوانب هذا القائد العظيم حيث ركز في الموضوعات التي تناولت حياة نور الدين على النـــواحي الحربية والعسكرية، إذ أشار الباحثون عن أجازاته العلمية فأنها تكاد تكون قليلة جدا قد لا تتجاوز صفحات، أو حتى في بعض الأحيان اسطر قليلة جداً.

وكانت هذه من الصعوبات التي واجهتها في البحث؛ والحمد لله على كل حـــال، وكذلك من الصعوبات التي واجهتها في توفير المادة التي تناسب الأفكار التي كان ينبغـــي التأكد من جدواها.

أما البحث فيشمل ثلاثة فصول، فالفصل الأول شمل ترجمة حياة نـــور الـــدين بصورة موجزة والتعرف عليه وبشمائله وأهم معاركه، وسياسته، وأولاده، حيـــث شـــمل المبحث الأول من الفصل الأول اسم نور الدين وأصل أسرته، وكذلك شمل ألقـــاب نـــور الدين وكنيته أما الموضوع الثاني من المبحث نفسه فقد شمل شخصية نور الدين وصفته، وتضمن المبحث الثاني من الفصل الأول عن نشأة نور الدين وطفولته، والموضوع الثاني من المبحث نفسه كيف أصبح قائد التحرير والوحدة، وكيف اســـتطاع أن يقضـــي علـــى المؤامرات الداخلية والخارجية على حكمه وكيف استطاع أن يوحد الأمارات الإســـلامية تحت لوائه وان يقود الجبهة الإسلامية المتحدة التي كان هو مؤسسها، وان يوحد الجهـــود لتحرير الأرض، ويتوجها في معركة حارم وان يقضي على الدولـــة العبيديـــة الخبيثـــة، وكذلك عن أولاده الذين لم يكن له سوى اثنين هما ابن وبنت ولم يتمكن ولده من الحفـــاظ على ما حققه والده وتقاسم أملاك والده الأمراء وتنازعوا فيما بينهم.

أما الفصل الثاني فقد أشتمل على مبحثين، المبحث الأول رعاية نور الدين لدور العلم التي شملت اهتمامه وبنائه أول دار حديث في الإسلام حيث لا يعرف احد قبل نـــور الدين إنشاء دار حديث غيره وكذلك بناؤه المارستان (المستشفى) بدمشق التي تعتبر أعظم المستشفيات في وقته كما وصفها عدد من المؤرخين وأما المبحث الثاني فأشـــتمل علـــى رعاية دور العلم الشرعية المتمثلة ببناء المدارس وأعمار المساجد حتى غدت بلدة الشـــام يقصدها العلماء وطلاب العلم من كل حدب وصوب، وفي كل فن من فنون العلوم.

أما الفصل الثالث فأشتمل على تمهيد ومبحثين فالتمهيد أكد على أهميـــة العلـــم وآيات العلم في القرآن وأحاديث الرسول محمد ﷺ في العلم ونهج الخلفاء الراشدين ﭫ في الحث على التعلم والتعليم، ومنهج من أتى بعدهم من الأمويين والعباسين، والقـــادة الـــذين سبقوه إلى ذلك الأمر وشمل المبحث الأول موضوع تكريم العلماء وإظهار مـــدى تكـــريم نور الدين للعلماء ومتى جاءه عالم أكرمه وأعطاه عطاءاً جزيلا وأكرم طلبة العلم وبنـــى لهم الزوايا في المساجد والحمامات وكان يكرم العلماء حتى لـــو كـــانون غربـــاء، امـــا الموضوع الثاني من المبحث نفسه فقد شمل مجالسة ورعاية العلماء والعلم ومنهم علمـــاء الفقه والدين وخاصة العالمين في الشرع والأدب والشعر اما المبحث الثاني من الفصـــل نفسه، فقد شمل مجالس الأطباء والشعراء والأدباء والموضوع الأخير من البحث كان عن المؤلفين الذين كتبوا مؤلفات في العلوم المختلفة.

وقبل أن اختم هذه المقدمة المتواضعة احمد الله تعالى واشكره على مـــا تفضـــل علي وأن أتقدم بشكري الخالص إلى كل من ساهم في أنجاز هذا البحث الـــذي اســـأل الله عزوجل أن يجعل فيه الفائدة للقراءة وطلاب العلم، والله من وراء القصد.

الفصل الأول
المبحث الأول

١. نور الدين، اسمه ولقبه وكنيته

هو محمود بن زنكي بن آق سنقر بن عبدالله آل ترغال من قبيلة (ســـاب يـــو)[١] التركمانية التي أغفلت المصادر التاريخية تحديد موطنها، وطبيعة علاقتهـــا بالســـلاجقة ولقب نور الدين عدداً من الألقاب منها (الملك العادل)[٢] (نور الدين الشهيد)[٣] (ناصـــر أمير المؤمنين)[٤] (قسيم ابن القسيم)[٥] ولقد لقبه به الفـــرنج و(تقـــي الملـــوك)[٦] (ليـــث الإسلام)[٧] (الملك القمام)[٨] (ناصر الإمام)[٩] (الكامل العادل الزاهد المجاهـــد المـــرابط الهمام)[١٠].

ومن ألقابه أيضاً التي أتت من بغداد من قبل الخليفة عندما اسقط الدولة العبيدية في مصر وكانت هذه الألقاب تخطب على المنابر (اللهم أصلح المولى الســـلطان الملـــك العادل العامل الزاهد العابد الورع المجاهد المراوغ المثاغر نور الـــدين وعدتـــه، ركـــن الإسلام، وسيفه قسيم الدولة وعمادها، اختيار الخلافة ومعزها، رضي الإمامة وأثيرهـــا،

فخر الملة ومجيرها، شمس المعالي وملكها سيد الملوك المشرق والمغرب وسلطانها محي العدل في العالمين منصف المظلوم من الظالمين، ناصر دولة أمير المؤمنين)[١١] ثـم إن نور الدين اسقط جميع الألقاب قبل موته وأصبح الدعاء على المنابر: اللهم أصلح عبـدك الفقير محمود بن زنكي[١٢] أما كنية نور الدين فقد كني(أبو القسم)[١٣] والظـاهر أنـه لا يخالف الكنية الأولى حيث أن القسم يقرأ القاسم هذه أهم ألقابه واهم ما كنّي به.

٢. أسرته

وكان أول ظهور للعائلة على مسرح الأحداث السياسية والتاريخية جاء من قبل جد نور الدين اق سنقر[١٤] فقد كان من أصحاب ملكشاه بن الب ارسلان[١٥][١٦]، ومن المقربين لديه[١٧]، وممن ربي معه في صغره واستمر في صحبته إلى حين كبره، فلما أفضت السلطنة بعد أبيه إليه جعله من أعيان أمرائه واخص أوليائه، واعتمد عليه في مهماته وزاد قدره علواً إلى أن صار يتقيه[١٨].

ثم ان نظام الملك[١٩] أشار على السلطان بتسليم قلعة حلب وأعمالها و(حماة) و(منبيج)[٢٠] و(اللاذقية) وما معها إلى آق سنقر فاقطعه الجميع، وبقيت بيده إلى أن قتل سنة ٤٨٧هـ[٢١] ولما استقر آق سنقر في الشام ظهرت كفاءته وحمايته هيبته في جميع بلاده[٢٢] وسير الجيوش إلى تكريت وشيراز[٢٣] وحمص وملك الرحبة، ولكن بعد موت ملكشاه تنزع ابناه تكيا روق ومحمد، ودامت الحروب بينهم اثنى عشرة سنة إلى أن توفى تكياروق واستقرت السلطة لمحمد [٢٤] وكان السلطان قد اقطع أخاه (تتش)[٢٥]، مدينة دمشق وأعمالها وما جاورها كطبرية[٢٦] وبيت المقدس، فلما ملكشاه طمع (تتش) في السلطنة وقاتل (تتش)، آق سنقر، وانهزم (آق سنقر) واخذ (تتش) اق سنقر وقتله[٢٧].

ولما مات آق سنقر لم يكن له سوى ولد واحد هو اتابك[٢٨] زنكي والد نور الدين حيث كان عمره نحو عشر سنوات وكان تحت رعاية مماليك والده وركن الدولة (تكياروق) وفي هذا الجو ترعرع زنكي وخاض حروباً عديدة، واستطاع أن يوسعه ملكه، ولا يسمح المجال لذكرها[٢٩] ولعل أشهر ما قام به هو تحرير الرها[٣٠] من أيدي الفرنج عام ٥٣٩هـ[٣١] واستشهد زنكي على يد بعض مماليكه عام ٥٤١هـ[٣٢] وهو يحاصر قلعة (جعبر)[٣٣] وجاء بعده إلى حكم املكه أولاده حيث حكم نور الدين حلب وتمكن أخوه

سيف الدين غازي[٣٤] من الاحتفاظ لنفسه بالموصل وأصبح الحد الفاصل بين أملاك الأخوين نهر الخابور.

أما الابن الثالث لزنكي وهو نصر الدين أمير اميران[٣٥] فقد حكم حرّان تابعاً لأخيه نور الدين، والابن الرابع قطب الدين مودود[٣٦] كان صغير العمر دخل في رعاية غازي في الموصل وبسبب موقع حلب وقربها من مواقع الفرنج واتبّاع نور الدين نهج والده أدى به هذا الأمر إلى أن يكمل ما بدأ به والده وان يستمر في قتال الفرنج.

المبحث الثاني

١. نشأة نور الدين

أجمعت المصادر التاريخية على إن نور الدين ولد قبل طلوع الشمس يوم الأحد السابع عشر من شوال عام ٥١١هـ بحلب.

ونشأ نور الدين في كفالة والده صاحب حلب والموصل وغيرها من البلدان الكثيرة والكبيرة وتعلم القرآن والفروسية والرمي وقلة المخالطة للجند، وكان أبوه يقدمه على بقية أولاده ويرى فيه مخايل النجابة[٣٧].

وخصص زنكي والد نور الدين لتربية أولاده علياً بن منصور السروجي، حيث كان أديباً وشاعر وخطاط، وظل نور الدين ملازماً والده إلى مقتله[٣٨].

٢. أولاد نور الدين

أن نور الدين لم يكن له من الأولاد الذكور سوى واحد فقط وهو الصالح إسماعيل الذي قام بالملك بعد والده نور الدين عام (٥٦٩هـ)[٣٩] وكان عمر يومئذ أحد عشرة عاماً[٤٠] ولكن لصغر سنه وطمع الأمراء والمتنفذون والمسيطرون على الإمارات التي كانت تابعة للملك نور الدين أن ينفصلوا عن طاعته ويعلن كل أمير استقلاله الآمر الذي أدى إلى الاقتتال بينهم وسفك دماء بعضهم بعضاً[٤١].

واضطر صلاح الدين أن يقاتل بعضهم وان يسيطر على إمارتهم ليس من اجله ولكن من اجل هدف أسمى وهو تحرير القدس[٤٢]؛ وسيطر على مقاليد الحكم في حلب التي كان بها الصالح إسماعيل شمس الدين محمد بن عبد الملك، المعروف بابن المقدم[٤٣]؛ وتوفى الصالح إسماعيل عام ٥٧٧هـ بداء القولنج وقيل أنه مات مسموماً[٤٤] وقد استفتى الفقهاء في مرضه عن شرب الخمر بعد أن وصف له الأطباء شرب الخمر

من أجل التداوي فأفتوا بجواز ذلك فسأل الأطباء هل يزيد شربها في اجلي أو أن ينقص منه إن تركها شيئاً؟ قالوا لا.

قال: فوالله لا أشربها وألقى الله وقد شربت ما حرمه الله علي(٤٥).

وكان كما وصفه ابن الأثير حليماً، كريماً عفيف الفرج واللسان، ملازماً للدين لا يعرف له شيء مما يتعاطاه الملوك والشباك من شرب الخمر، أو غيره، حسن السيرة في الرعية، عادلاً فيهم(٤٦).

لم يكن لنور الدين من الإناث سوى واحدة لم تذكر المصادر التاريخية اسمها بل اكتفت إلى أن تشير إليها أنها ذهبت إلى صلاح الدين عندما كان محاصراً حلب وحدث في أثناء الحصار صلح بين الزنكيين والأيوبيين أراد إسماعيل ضم (عزاز) إلى حلب فأرسلها إلى صلاح الدين وكانت صغيرة فعندما أراها صلاح الدين أكرمها اكراماً عظيماً ووقف قائماً لها وقبل الأرض على نور الدين(٤٧)، فسألت أن يرد عليهم عزاز، فقال: سمعاً طاعة، أعطاها إياها، وقدم لها من الجواهر والتحف والمال شيئاً كثيراً(٤٨).

٣. نور الدين قائد لواء التحرير والوحدة.

لا يخفى على القارئ والمتتبع لمسيرة هذا القائد أنه من أحد القادة العظام الذين خدموا هذا الدين وخدموا أمتهم وأنه ساهم في فتح الطريق إلى تحرير ونهوض الأمة بعدما تمزقت وافترقت وأصبح هم حكامها السيطرة على الدويلات والحفاظ عليها حتى لو تعاونوا مع الفرنج(٤٩).

حيث أظهر نور الدين من الكفاءة والعقل وبعد النظر والحرص على مصالح المسلمين مما جعل منه بطلاً حقيقاً من أبطال تلك الحقبة، أتم رسالة أباه في الجهاد ضد الفرنج والسعي إلى ضم كل من دمشق ومصر وغيرها من الإمارات الإسلامية التي كانت تشكل دويلات ضعيفة أمام الفرنج أو التنازع فيما بينها.

أول أعمال العسكرية قام به نور الدين هو الهجوم على السواحل الشمالية لبلاد الشام وتمكن من تحريرها من الفرنج عام ٥٤٢هـ(٥٠) وفي عام ٥٤٣هـ تمكن نور الدين من الانتصار على صاحب إنطاكية (البرنس)(٥١) كما تلقبه به المصادر العربية، وأنتصر نور الدين في معركة انب(٥٢) على الفرنج وأبادهم عن بكرة أبيهم وكان من القتلة البرنس

صاحب أنطاكية وصاحب كيسوم[٥٣] ومرعش[٥٤] وعلي بن وفا زعيم الباطنية الحشيشية الذي كان محالفاً للإفرانج[٥٥].

وفي عام ٥٤٥هـ فتح نور الدين حصن (فامية)، وهو من أحصن القلاع وفيها قصد دمشق ليأخذها فلم يفلح في ذلك، وفتح بها من الحصون حصن عزاز واسر ابن ملكها جوسلين ثم اسَر بعده والده جوسلين الفرنجي[٥٦].

وفي عام ٥٤٦هـ هاجم نور الدين دمشق وحاصرها شهوراً ثم رحل عنها إلى حلب[٥٧]، وفيها أنكسر جيش المسلمين أمام الفرنج فترك نور الدين الملذات والترف إلى أن يأخذ الثار[٥٨] وفتح نور الدين حصن (انطوسوس) وقتل من كان فيه، من الفرنج وطلب الباقون الآمان على أنفسهم فأجابهم إلى ذلك وكان هذا عام ٥٤٧هـ[٥٩] واستطاع نور الدين السيطرة على دمشق[٦٠] وكان نور الدين يخطط من زمن بعيد لا خذها لأنها في طريقه إلى الفرنج وكان ذلك عام ٥٤٩هـ[٦١] حيث احتل الفرنج مدينة عسقلان في عام ٥٤٨هـ ولم يكن طريق لنور الدين الاّ انتزاعها من الفرنج[٦٢]، لاعتراض دمشق بينه وبين (عسقلان) واستطاع نور الدين من السيطرة على قلعة (تل باشر)[٦٣] التي هي من امنع القلاع عند الفرنج، وحاصر نور الدين قلعة (حارم)[٦٤] وهي قلعة من قلاع الفرنج تم فك الحصار عنها بعد أن صالحه أهلها على أن يعطوا إلى نور الدين نصف أعمال حارم وكان ذلك في عام ٥٥١هـ[٦٥] واستطاع نور الدين من امتلاك حصن سيرز وبعلبك حيث أراد نور الدين أن يمتلكها بعد أن سيطر على دمشق واستطاع ذلك في عام ٥٥٢هـ[٦٦]، وفي عام ٥٥٤هـ هادن نور الدين ملك الروم القادم من القسطنطينية بقصد المعاقل الإسلامية وبعد تكرار المراسلات والاقتراحات في التقديرات، أطلق نور الدين مقدمي الفرنج من الحبس[٦٧]؛ وفي عام ٥٥٧هـ حصار نور الدين حصن (حارم) ولم يستطع فتحه للمنعةِ وقوة الفرنج الذين هم بداخله فرحل عنه ولم يحقق نور الدين مطلبه في تحريره[٦٨].

وفي عام ٥٥٨هـ انهزم نور الدين أمام الفرنج تحت قلعة الأكراد وانكسر جيش المسلمين وتمكن نور الدين من النجاة بعد أن وصل الفرنج إلى خيمته، أرسل نور الدين إلى مصر (شيركوه) بعد أن استنجد به شاور[٦٩] وكان ذلك عام ٥٥٩هـ[٧٠] بعد أن ثار عليه ضرغام[٧١] وتمكن شيركوه من إرجاعه إلى وزارة مصر واتفق شاور مع نور

الدين على أن تكون ثلث غلاّت مصر إلى نور الدين، وفي نفس العام حدث فتح عظـيم للمسلمين حيث لا يقل أهمية عن حطين فقد انتصر نور الدين على الفرنج في وقعة حارم وكان سبب هذه الواقعة إن نور الدين بعد هزيمته في حصن الأكراد اقسم علـى الجـد والاجتهاد والاستعداد للجهاد والأخذ بثأره وغزو العدو في عقر داره(٧٢)، فإرسـل نـور الدين إلى الأمراء يستغيث بعساكر المسلمين فجاؤ من كل فج عميق(٧٣) فالتقى معهم على حارم وانكسر الفرنج كسرة عظيمة واسـر البـرنس (يمنـد)(٧٤) وصـاحب إنطاكيـة والقومص(٧٥) وصاحب طرابلس والدوك(٧٦) صاحب الروم وابن جوسـلين وقتـل مـن الفرنج عشرين آلفاً(٧٧) ويروي أبو شامة أن عدد القتلة من الفرنج كان عشـرة آلاف(٧٨) أما الأسرى فلم يحصوا لكثرتهم، ويكفي دليلاً على ذلك أن جمع ملوكهم اسروا؛ وسـار نور الدين إلى (حارم) فملكها وغنم ما كان فيها من الأموال والخيل والسـلاح والخيـام وغير ذلك وعاد إلى حلب بالأسرى والغنائم وامتلأت حلب منهم وبيع الأسـير بـدينار واستفتى نور الدين الفقهاء في أمر الملوك الأسرى فقال بعضهم يقتل الجميع وقال قسـم أخر بأخذ الفداء فمال نور الدين إلى الفداء فأخذ منهم ست مئة ألف دينار معجلة وخـيلاً وسلاحاً وغير ذلك فكان نور الدين يحلف بالله تعالى أن جميع ما بنـاه مـن المـدارس والأوقاف والربط وغيرها من هذه المفادة وجميع وقفه منها وليس فيها من بيـت المـال الدراهم الفرد(٧٩).

وفي عام ٥٦٠هـ فتح نور الدين عنوة بانياس(٨٠) وفي عام ٥٦١هـ فتح حصن النيطرة(٨١)؛ أرسل نور الدين جيشاً بقيادة شيركوه بعد أن أقبل الفرنج على مصر وكـان شيركوه كثير الحنق على شاور وسار مع شيركوه ابن أخيه صلاح الدين الأيوبي وكـان ذلك عام ٥٦٢هـ(٨٢).

وقطع نور الدين الفرات واستولى على الجزيرة والرها في عام ٥٦٣هـ(٨٣) وفي عام ٥٦٤هـ اخذ نور الدين قلعة (جعبر)(٨٤)، وفيها كذلك أرسل نور الدين شيركوه للمرة الثالثة إلى مصر حيث هزم شيركوه الفرنج وقتل شاور حيث استدعى شاور الفرنج لتثبيت حكمه في مصر بعد كثرة الاضطرابات وأصبحت لهم بها شحنة(٨٥) بالقاهرة، وأصبح شيركوه وزير العاضد(٨٦) وبعد شهرين من وزارته مات وخلفه صلاح الدين وأصبح صلاح الدين وزير العاضد وتمكن صلاح الدين من القضاء على الدولة العبيدية

والخطبة للخليفة العباسي المستضئ(٨٧)(٨٨). بعد انقطاع دام ٢٠٨ سنة وتحولت مصر من المذهب الإسماعيلي الباطني إلى المذهب الشافعي دون أن يتنطح فيها عنزان على قول ابن الأثير(٨٩)؛ وبعث الخليفة إلى نور الدين وصلاح الدين الخلع وكانت خلعة نور الدين فرجية وجبة وقباء وطوق ذهب وحصان بسرج خاص وسيفين ولواء فتقلد السيفين إشارة إلى الجمع له بين الشام ومصر(٩٠).

وكان القضاء على الدولة العبيدية أمر لابد منه لأنها كانت تكثر قتل الصالحين فعلى سبيل المثال لا الحصر كان العاضد يقتل كل سني يضفر به وكان القائم(٩١) ينادي في الأسواق (العنوا عائشة وبعلها، والعنوا الغار ومن حوى)(٩٢) وقتل الفقهاء والعلماء(٩٣). وهذا جزء يسير من أفعال هذه الدولة الخبيثة وهذا غيض من فيض.

ابرز صفاته وسجاياه الخلقية:

كان اسمر اللون طويل القامة حلو العينين واسع الجبين حسن الصورة تركي الشكل ليس له لحيه ألا في حنكه، مهيباً متواضعاً عليه جلالة ونور، يعظم الإسلام وقواعد الدين ويعظم الشرع(٩٤).

وكان حسن الخط، كثير المطالعة للكتب الدينية، متبعاً للآثار النبوية، مواظباً على الصلوات الجماعات، عاكفاً على تلاوة القرآن، حريصاً على فعل الخير عفيف البطن والفرج، مقتصداً في الأنفاق، متحرياً في المطاعم والملابس لم تسمع منه كلمة فحش في رضاه ولا في ضجره وأشهى ما إليه كلمة حق يسمعها، أو إرشاد إلى سنه يتبعها(٩٥)، ولو لم يكن من حسن من خصاله ألا ما علم؟ وشاع إنه إذا وعد أوفى، وإذا أوعد عفا، وإذا تحدث بشي يقف عليه، ولا يخالف قوله، ولا يجري في مجلسه الفسق والفجور والشتم والغيبة والقدح في الناس والكلام في أعراضهم كما يجري في مجالس الملوك، ولا يطمع في اخذ أموال المسلمين(٩٦).

ويقول ابن الأثير عنه (قد طالعت تواريخ الملوك المتقدمين قبل الإسلام وفيه إلى يومنا هذا فلم أر بعد الخلفاء الراشدين وعمر بن عبد العزيز أحسن سيرة من الملك العادل نور الدين ولا أكثر تحرياً للعدل والأنصاف منه، قد قصر ليله ونهاره على عدل ينشره، وجهاد يتجز له، ومظلمة يزيلها، وعبادة يقوم بها، واحسان يوليه، وانعام يسديه، ونحن نذكر ما نعلم به محله في أمر دنياه وأخره)(٩٧) ويصفه في محل أخر (وكان

عارفاً بالفقه على مذهب أبي حنيفة، ليس عنده فيه تعصب، وسمع الحديث واسمعه طلباً للأجر)[٩٨].

وكان فريداً في زمانه من سائر الملوك ولو لم يكن ألا استماعه للموعظة وانقياده لها وان اشتملت على ألفاظ قد أغلظ فيها[٩٩]، ويصف ابن الأثير زهد نور الدين (فإنه كان لا يأكل ولا يلبس ولا يتصرف ألا في الذي يخصه من ملك كان له قد اشتراه من سهمه من الغنيمة ومن الأموال المرصودة لمصالح المسلمين ولقد شكت إليه زوجته من الضائقة، فأعطاها ثلاثة دكاكين في حمص كانت له، يحصل لها في السنة نحو عشرين ديناراً، فلما استقلتها قال: ليس لي ألا هذا وجميع ما بيدي أنا فيه خازن للمسلمين، لا أخونهم فيه ولا أخوض نار جهنم لا جلك كان يصلي كثيراً بالليل، وله أوراد حسنة)[١٠٠].

وكان كما يقول الشاعر:

جمع الشجاعة والخشوع لربه ما أحسن المحراب في المحراب[١٠١]

ويصفه ابن قاضي شهبة كان كثير الصوم، وله أوراد في الليل والنهار وكان يقدم أشغال المسلمين عليها، ثم يتمم أوراده ويصفه في مكان أخر (وكان يخيط الكوفي ويعمل السكاكر للأبواب وتبيعها العجائز ولا يدري بهن أحد)[١٠٢] أما عدله فهو أول من بنى دار العدل بدمشق، سماها دار الكشف[١٠٣]، وسيبها أن الأمراء لما قدموا مدينة دمشق فبنوا الأملاك واستطالوا على الناس[١٠٤]، فكثرت الشكاوي إلى القاضي كمال الدين[١٠٥]، فأنصف بعضهم ولم يتجرا على أسد الدين شيركوه[١٠٦] فلما سمع نور الدين بذلك بنى هذه الدار أحس أسد الدين بهذا فقال لنوابه والله لئن أحضرت ألى دار العدل بسبب أحدكم لا صلبنه، فامضوا إلى كل من بينكم وبينه منازعة فارضة وافصلوا الحال معه، فقالوا إذا فعلنا هذا فان الناس يشطون في الطلب، فقال خروج أملاكي عن يدي أسهل علي من أن يراني نور الدين بعين ظالم، وكان نور الدين يجلس في هذه الدار يومين في الأسبوع، فلما علم ما حصل مع أسد الدين شيركوه سجد لله شكراً[١٠٧] وكان يجلس كذلك أربع أو خمس مرات في الأسبوع[١٠٨] وعنده القضاة والفقهاء ويأمر بإزالة الحجاب والبواب، ويصل إليه الشيخ الضعيف والعجوز الكبير ويسأل الفقهاء عن ما أشكل عليه من الأمور الغامضة، فلا يجري في مجلسه ألا محض الشريعة المطهرة

وبقى على ذلك مدة، فلم يحضر أحد يشك من شيركوه، فعرفوه القاضي الحال فسجد لله شكراً وقال: الحمد لله الذي أصحابنا ينصفون من أنفسهم قبل حضورهم إلينا.

فانظر إلى هذه المعدلة ما أحسنها، وإلى هذه المهابة ما أعظمها والى هذه السياسة ما أشدها هذا مع انه كان لا يريق دماً ولا يبالغ في عقوبة، إنما كان يفعل هذا صدقة في عدله وحسن نيته(١٠٩).

ومن عدله أيضاً، بعد موته، وهو أعجب ما يحكى أن أنساناً كان بدمشق غريباً استوطنها أقام بها لما رأى من عدل نور الدين فلما توفى نور الدين، اعتدى بعض الأجناد على هذا الرجل فشكى أمره فلم ينصفه أحد، فنزل من القلعة وهو يستغيث ويبكي، وقد شق ثوبه ويقول يا نور الدين: لو رايتنا وما نحن فيه من الظلم لرحمتنا أين عدلك؟ وقصد تربة نور الدين ومعه من الخلق ما لا يحصى، وكل منهم يبكي ويصيح؛ فوصل الخبر إلى صلاح الدين وقيل له: أحفظ البلد والرعية وإلا خرج عن يدك.

فأرسل إلى الرجل وهو عند تربة نور الدين يبكي والناس معه فطيب قلبه ووهبه شيئاً وأنصفه، فبكى اشد من الأول فقال صلاح الدين: لم تبكي؟ فقال: ابكي على سلطان عدل فينا بعد موته؛ فقال صلاح الدين: هذا هو الحق، وكلما ترى فينا من عدل منه تعلمنا(١١٠).

ومنع شرب الخمر وبيعها في جميع بلاده ومن أدخلها إلى بلد ما، كان يحد شاربها الحد الشرعي كل الناس عنده فيه سواء ولما مات نور الدين فرح الأمراء وعاثوا في الأرض الفساد وتحقق قول الشاعر:

ألا فاسقني خمراً وقل لي هي الخمرَ ولا تسقني سراً وقد أمكن الجهر(١١١)

وكان في الحرب ثابت القدم، حسن الرمي، صليب الضرب، يقدم أصحابه ويتعرض للشهادة وكان يسأل الله تعالى أن يحشره من بطون السباع وحواصل الطير(١١٢) وكان أصبر الناس في الحرب، وأحسنهم مكيدة ورأيا وأجودهم معرفة بأمور الأجناد وأحوالهم. وبه كان يضرب المثل السائر في ذلك(١١٣).

وكان إذا حضر الحرب اخذ قوسين وشد تركاشين(١١٤)، وكان يباشر الحرب بنفسه وكان يقول: قد تعرضت للشهادة غير مرة فلم أدركها ولو كان في خير ولي عند الله قيمة لرزقها، والأعمال بالنيات(١١٥)، وقال له يوماً القطب النيسابوري الفقيه

الشافعي[١١٦]: يا مولانا السلطان لا تخاطر بنفسك والإسلام والمسلمين فانك عمادهم فلــو أصبت في معركة والعياذ بالله لا يبقى أحد من المسلمين إلا اخذ بالسيف وتؤخذ الــبلاد، فقال يا قطب الدين اسكت فان قولك هذا إساءة أدب على الله ومن هو محمود حتى يقــال له هذا؟ قبلي من حفظ البلاد ذلك الله الذي لا اله إلا هو فبكى من كان حاضراً[١١٧].

ويصفه الذهبي (كان ذا عقل متين ورأي رهين، مقتدياً بسيرة الســلف، متشــبهاً بالعلماء والصلحاء، روى الحديث واسمعه بالإجازة، وكان من رآه شــاهد مــن جــلال السلطنة وهيبة الملك ما يبهره. فإذا فاوضه رأى من لطائفه وتواضعه ما يحيره) فدائهم، فسيق فيهم نفر ليسوا من المغاربة وكانوا من حماه من جملة عمالتــه، فــامر بصــرفهم واخراج عوض عنهم من المغاربة وقال: هؤلاء يفكهم أهلوهم وجيرانهم والمغاربة غرباء لا آهل لهم)[١١٨].

الفصل الثاني

تمهيد

لم يكن نور الدين قائدا ومحرر الأراضي الإســلامية فــي المشــرق العربــي الإسلامي فحسب بل كان من الذين انهضوا الأمة وأدرك أن تحريرها لا يتم فقط بالسيف بل بتحرير أفكارها واستنهاضها من السبات الطويل الذي أدى بها إلى أن تغزى في عقر دارها واستباح حرماتها ومقدساتها من قبل الفرنج بعد أن كان المسلمون هم من قادة لواء ومشاعل التحرير وحرروا شعوبهم من الجهل والتخلف الذي عاشوا فيــه طــويلا فمــن الطبيعي أن يرعى نور الدين دور العلم والعلماء ورجال الفكر في عصره ليعملوا علــى نهضة الأمة وتحرير مقدساتها ولا يتم ذلك إلا بجهود هؤلاء الذين سعوا إلــى بــث روح الجهاد والوحدة في صفوف الأمة بعد أن مزقتها الصراعات بينها و أصبحت فــي كــل منطقة من مناطق العلم الإسلامي دويلة صغيرة شغلها الشاغل محاربة الإمارات الإفرنجية الغامضة أرضها إن اهتمام نور الدين سبقوه إلى ذلك فمنذ أن نزل القرآن الكــريم علــى الرسول الأمين خاتم النبيين محمد ﷺ يدعوا إلى العلم والتعلم و أكدت ذلك عدد من الآيات المحكمات في القرآن الكريم حيث قال تعالى چ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ چ[١١٩] وقوله تعــالى چ □ □ □ □ □ □ □ چ[١٢٠] وقوله تعالى چ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟچ[١٢١] وقوله تعالى چ □□□ □□□□□□ چ[١٢٢] وهذه الآيات على سبيل المثال لا الحصر وكذلك ما أكد عليه رسول

الله ﷺ في فضل العلم والتعلم حيث قال معاوية بن أبى سفيان ﷺ قال رسول الله ﷺ }**من يرد الله به خيرا يفقه في الدين**{[١٢٣] وكذلك عن بن مسعود ﷺ قال: قال رســول الله ﷺ }**لا حسد إلا في ثنين رجل أتاه الله مالاً فسلطه على هلكته في الحق، ورجــل أتــاه الله الحكمة فهو يقضي بها ويعلمها**{[١٢٤] وكذلك عن سهل بن سعد ﷺ أن النبي ﷺ قال لعلي بن أبى طالب ﷺ }**فو لله لئن يهدي الله بك رجلاً خير لك من حمر النعم**{[١٢٥]. وكــذلك عن انس ﷺ قال رسول الله ﷺ }**من خرج في طلب العلم، كــان فــي ســبيل الله حتــى يرجع**{[١٢٦](١٢٧) وكذلك عن أبى إمامة ﷺ قال رسول الله ﷺ }**أن الله وملائكتــه وآهــل لسماوات والأرض وحتى النملة وحتى الحوت ليصلون على معلمي الخير**{[١٢٨] ثم قــال عليه الصلاة والسلام: }فضل العالم على العابد كفضلي على أدناكم{[١٢٩].

وكذلك نهج الخلفاء الراشدين ﷺ هذا النهج الحميد فحثوا على التعلم فقد قال الخليفة عمر ﷺ }قيد العلم بالكتاب{[١٣٠] وكذلك قول الخليفة علي بن أبي طالب ﷺ }من يشتري مني العلم بدرهم{[١٣١].

وبعدهم انتهج الذين جاءوا ورائهم النهج نفسه فعلى سبيل المثال لا الحصر شــجع خلفاء بني أمية الشعر فقد قال عبد الملك بن مروان عن الأخطل شاعر بنــي أميــة ولقبــه (شاعر العرب)[١٣٢] واهتموا كذلك بالعلوم الدينية والعقلية.

أما في العصر العباسي فقد اهتم الخلفاء العباسيون اهتماماً عظيما بالعلم حتى أصبحت بغداد عاصمة الدنيا ودار الحكمة التي أنشأها الرشيد دار العلوم والفنون.

المبحث الأول - تكريم العلماء

تشير المصادر التاريخية إلى أن عصر نور الدين قد شهد ازدهاراً علميا كبيــرا وهو يعبر عن خطة مدروسة تبناها هذا السلطان بهدف نشــر مبــادئ الــدين الصــحيح ومحاربة البدع بتعليم وتكريم العلماء حيث انه في رجب عام ٥٤٣هـــ قام نــور الــدين بأبطال حي على خير العمل، والتظاهر بسب الصحابة[١٣٣] وهذا في محاربة البدع أهــل التشيع والإسماعيلية.

أما تكريم العلماء فقد ذكر أبو شامة في الروضتين }بنى الربط والخانقات في جمع البلاد للصوفية، ووقف عليها الوقوف الكثيرة، وأدار عليهم الإدارات الصالحة، وكان

يحضر مشايخهم عنده ويقربهم ويدينهم ويبسط معهم ويتواضع لهم، فإذا اقبل أحدهم إليه يقوم له مذ تقع عينه عليه ويعتنقه ويجلسه معه على سجادته ويقبل عليه بحديثه وكذلك كان أيضا يفعل بالعلماء من التعظيم والتوقير والاحترام ويجمعهم عند البحث والنظر فقصدوه من البلاد الشاسعة من خراسان وغيرها}[١٣٤]. ويزيد في مكان آخر أبو شامة }كان أهل الدين عنده في أعلى محل وأعظمه، وكان أمراؤه يحسدونهم على ذلك وكانوا يقعون عنده فيهم فينهاهم، وإذا نقلوا عن إنسان عيبا يقول من المعصوم إنما الكمال من تعد ذنوبه}[١٣٥] ويصفه في مكان آخر }بلغني أن بعض أكابر الأمراء حسد قطب الدين النيسابوري* الفقيه الشافعي وكان قد استقدمه من خراسان وبلغ في إكرامه الإحسان إليه فحسده ذلك الأمير فنال منه يوماً عند نور الدين فقال له يا هذا أن صح ما تقول فله حسنة تغفر كل زلة وهي العلم والدين فقال له: يا هذا إن صح ما تقول فله حسنة تغفر كل زلة وهي العلم والدين، وأما أنت وأصحابك ففيكم أضعاف ما ذكرت وليست لكم حسنة تغفرها، ولو تقلت لشغلك عيبك عن غيرك وأنا أحتمل سيئاتكم مع عدم حسناتكم أفلا أحمل سيئة هذا مع وجود حسنته، على أنني والله لا أصدقك فيما تقول وإن عدت ذكرته أو غيره بسوء لأؤدبنك فكف عنه}[١٣٦].

ويزيد ابن عساكر تعظيم نور الدين للمتعلمين والمعلمين بقوله: }فلقد أحسن إلى العلماء وأكرمهم وقرب المتدينين واحترمهم، وتوخى العدل في الأحكام والقضايا}[١٣٧]. ويضيف ابن عساكر بياناً آخر فيقول: }وحصل الكثير من كتب العلوم ووقفها على طلابها، وأقام عليها الحفظة من نقلها وطلابها وأربابها، وجدد كثيرا من ذي السبيل، وهدى بجهده إلى سواء السبيل}[١٣٨]. ويصفه في مكان آخر: }ونصب جماعة من المتعلمين لتعليم يتامى المسلمين، وأجرى الأرزاق على معلميهم وعليهم وبقدر ما يكفيهم، كذلك صنع لما ملك سنجار وحران والرها والرقة ومنبج وشيراز وحماه وحمص وبعلبك وصرخذ وتدمر، فما من بلد إلا وله فيه حسن اثر، وما من أهلها أحد ألا نظر له أحسن نظر}[١٣٩]. ويضيف ابن عساكر }روى حديث المصطفى ﷺ وأسمعه وكان قد استجيز له ممن سمعه وجمعه حرصا منه على الخير في نشر السنة والتحديث ورجاء أن يكون ممن حفظ على الأمة أربعين حديثاً كما جاء في الحديث*، فمن رآه شاهد من جلال السلطنة وهيبة الملك ما يبهره، فإذا فاوضه رأى من لطافيه وتواضعه ما يحيره}[١٤٠].

ويروي صاحب وفيات الأعيان: أن نور الدين بعد هزيمته في حصن الأكراد وعودته إلى حمص أنفق أموالاً كثيرة أنفقها على جيشه فقال له بعض أصحابه: }إن في بلادك إيرادات وصدقات وصلات على الفقهاء والصوفية والقراء، ولو استعنت بها في هذا الوقت لكان أصلح فغضب من ذلك غضباً شديداً وقال: إني لا أرجو النصر إلا بأولئك، فإنما ترزقون وتنصرون بضعفائكم، كيف أقطع صلات قوم يقاتلون عني وأنا نائم على فراشي بسهام لا يخطئ، وأصرفها إلى من لا يقاتل عني إلا بسهام قد تصيب وتخطئ وهؤلاء القوم لهم نصيب في بيت المال فكيف يحل أن أعطيه غيرهم؟[١٤١].

وكان نور الدين ينفق على العلماء بسخاء ويقول: }هؤلاء جند الله، وبدعائهم ننصر على الأعداء، ولهم في بيت المال حق أضعاف ما أعطيهم، فإذا رضوا منا ببعض حقهم فلهم المنة علينا؟[١٤٢].

ويصف ابن جبير في رحلته إلى دمشق رعاية المتعلمين ودور العلم في عهد نور الدين للغرباء وخاصة طلاب العلم }إنه كان عين للمغاربة الغرباء الملتزمين زاوية المالكية في الجامع المبارك- مسجد دمشق- حيث أوقف أوقافاً كثيرة، منها طاحونتان وسبعة بساتين وأرض بيضاء وحمام ودكانين بالعطارين؟[١٤٣]، وقد تعجب ابن جبير من هذه الرعاية إلى درجة حث فيها طلاب العلم وخاصاً من أبناء قومه بالإسراع إلى الذهاب إلى دولة نور الدين وقال: }ومرافق الغرباء في هذه البلدة أكثر من أن يأخذها الإحصاء، ولاسيما لحفاظ كتاب الله عز وجل، والمنتمين للطلب. فالشأن بهذه البلدة- دمشق- لهم عجيب جداً. وهذه البلدة المشرقية كلها على هذا الرسم لكن الاحتفال بهذه البلدة أكثر والاتساع أوجد، فمن شاء الفلاح من مغربنا فليرحل إلى هذه البلاد ويتغرب في طلب العلم فيجد الأمور والمعينات كثيرة، فأولها فراغ البال من أمور المعيشة وهو أكبر الأعوان وأهمها. فإذا كانت الهمة فقد وجد السبيل إلى ذلك الاجتهاد ولا عذر للمقصر إلا من يدين بالعجز والتسويف؟[١٤٤]. ولم يقتصر التعليم على التعليم الديني بل هناك من يريد أن يتعلم حرفاً حيث يقول ابن جبير: }إن كان طالباً وجد المدرسة التي تعلمه وتؤويه، وإن كان صانعاً وجد الدكان الذي يعلمه الحرفة التي يريدها[١٤٥]؛ ولقد عين لهؤلاء الغرباء مخابز خاصة تصرف لكل غريب أو فقير لي اليوم رغيفين من الخبز؟[١٤٦]. ويحث ابن جبير أصحاب الكفاءات إلى الرحيل إلى دمشق لأنهم سيلقون ترحيباً من نور الدين }وإن شاء

أحد المتعلقين بأسباب المعارف التعرض هناك للسلطان يقابله ويكرمه ويرتبه ويجري عليه بحسب قدره ومنصبه؟[١٤٧].

وكانت بلد الشام خالية من العلم وأهله وفي زمانه صارت مقراً للعلماء والفقهاء والصوفية[١٤٨].

مجالس أهل العلم

لقد رعى نور الدين رجال العلم وأهل الدين وأصبحوا في منزلة عالية عنده فعلى سبيل المثال لا الحصر لأنهم كثر ولا يسع المجال لذكرهم كلهم بل نكتفي بسرد بعضهم وإبرازهم فمنهم الشيخ حياة بن قيس[١٤٩] الذي كان يستشيره نور الدين في حرب الفرنج فقوى عزمه ودعا له؛ وكذلك كمال الدين الشيروزي[١٥٠]، الذي كان رسول عماد الدين زنكي إلى بغداد ثم انتقل إلى دولة نور الدين وتولى تعيين القضاة، وترقى إلى درجة الوزارة وحكم بلد الشام[١٥١].

والقاضي أبو عصرون حيث ولاه نور الدين القضاء في دمشق وقضاء حران وسنجار ووصفه ابن كثير بأنه من الصالحين والعلماء العاملين[١٥٢] وكذلك ولد كمال الدين الشهرزوري محيي الدين حيث وصفه أبو شامة }وكان حاذق في تنفيذ الأحكام وإليه أمور الديوان وهو ذو المكان والإمكان في بسط العدل والإحسان ومحيي الدين ولده ينوب عنه في القضاء بحلب وبلدانها وينظر في أمور ديوانها بحماه وحمص؟[١٥٣]. أما محيي الدين فقد كان من أهل الفضل وله نظم وخطب وشعر[١٥٤]، وكذلك أظهر نور الدين مدى حبه أهل العلم ومعاشرته لهم حيث يقول أبو شامة في ذلك }وكان في الموصل رجل صالح يعرف بعمر الملاء سمي بذلك لأنه كان يملأ تنانير الجص بأجرة يتقوت بها وكل ما عليه من قميص ورداء وكسوة وكساء قد ملكه سواء، فلا يملك ثوبه ولا إزاره، وكان له شيء فوهبه لأحد مريديه، وهو يتجر لنفسه فيه، فإذا جاء ضيف قراه[*] ذلك المريد وكان ذا معرفة بأحكام القرآن والأحاديث النبوية، وكان العلماء والفقهاء والملوك يزورونه في زاويته ويتباركون بهمته ويتيمنون ببركته، وله كل سنة دعوة يحتفل بها يحضر فيها صاحب الموصل ويحضر الشعراء وينشدون مدح رسول الله ﷺ في ذلك المحفل، وكان نور الدين من أخص محبيه يستشيره في حضوره ويكاتبه في مصالح أموره؟[١٥٥]. وكان

نور الدين ينفذ كل سنة في شهر رمضان يطلب من الشيخ عمر الملا شيئاً يفطر عليه وكان إذا قدم الموصل لا يأكل إلا من طعام الشيخ عمر(١٥٦).

وكان نور الدين يجلس أمام العلماء والشيوخ مثلما يجلس الأفراد العاديين(١٥٧) وكذلك من العلماء الذين حظوا عند نور الدين بتقدير أسعد بن المنجى(١٥٨) حيث ولاه نور الدين القضاء في حران، ومن العلماء الذين كرمهم نور الدين وقربهم إليه علماء في التاريخ وأخبار الأمم والأدب منهم العماد الأصفهاني الذي جعله من خاصة مجلسه وخدم بالإنشاء وكان ينشئ بالفارسية وأيضا أنفذه نور الدين إلى الخليفة المستنجد(١٥٩) رسولاً وكان أمام البلغاء وشمس الشعراء وقطب الفضلاء، أشرقت أشعة فضائله وأثارت، وأنجدت الركبان بأخباره(١٦٠). وكان جامعا للفضائل: الفقه والأدب والشعر الجيد، وله اليد البيضاء في النثر والنظم(١٦١).

وكذلك من العلماء الذين قدرهم نور الدين وأكرم نزولهم حامد بن محمود(١٦٢) الذي ولاه قضاء حران والتدريس في مدرستها وكان كما قال عنه ابن رجب في طبقاته }وكان نور الدين محمود يقبل عليه وله حسن الظن{(١٦٣) وقد رحل إلى بغداد ودرس على على يد الشيخ عبد القادر الجيلاني وقد قبل تولي قضاء حران بشرط أن يترك نور الدين المظالم والضمانات وتوارث ذوي الأرحام، فأجابه إلى ذلك(١٦٤).

ومن العلماء الذين قربهم نور الدين حتى صار عنده كبير المحل، كثير الفصل، صحيح العقيدة، رجيح العقل، كشمول الشمائل حلوها، مقبول الفضائل هو القاضي شمس الدين(١٦٥) الذي كان قاضي العسكر أواخر عهد نور الدين ثم أصبح عند صلاح الدين أمين خزانته(١٦٦).

ومن العلماء الذين رعاهم نور الدين الحسين بن محمد(١٦٧) المعروف بالنجم حيث سأله نور الدين عن لبس خاتم في يده كان فيه لوزات من ذهب فقال له تتحرز من هذا وتحمل إلى خزينك من المال الحرام في كل يوم كذا وكذا وأن نور الدين أمر بتبطيل ذلك(١٦٨).

المبحث الثاني- تكريم العلماء من أهل العلوم الأخرى

لم يقتصر اهتمام نور الدين على العلماء الشرعيين وأهل الديوان بل امتدت رعايته إلى بقية أهل العلوم الأخرى منها الطب والأطباء فعلى سبيل المثال الطبيب أبو الفضل بن أبي الوقار(١٦٩) حيث كان لا يفارق نور الدين في السفر والحضر(١٧٠)، والطبيب مهذب الدين النقاش(١٧١) الذي كان أوحد زمانه في صناعة الطب وكان أيضا يعتني بكتابة الإنشاء، وكتب كثيرا لنور الدين المراسلات والكتب إلى سائر النواحي وكان مكينا عنده وخدم بصناعة الطب الملك العادل نور الدين وخدم أيضا بالمارستان الكبير الذي أنشأه نور الدين بدمشق وكان كذلك أديبا وله وكانت وفاته في عام ٥٧٤هـ ودفن بدمشق(١٧٢).

وكذلك من الأطباء الذين رعاهم نور الدين: أبو المجد بن الحكم(١٧٣) الذي تكلمنا عنه في ما سبق حيث كان من الحكماء المشهورين والعلماء المذكورين وتميز في علم وعمل الطيب وصار من أكابر أهله، وكان نور الدين يعرف مقدار علمه وفضله ويرى له مكانته ويحترمه ولما أنشأ نور الدين المارستان الكبير في دمشق جعل له أمر الطب فيه، وأطلق له جاميكية وجرية، وكان يتردد إليه ويعالج المرضى فيه(١٧٤).

ولم يقتصر اهتمام نور الدين على الأطباء المسلمين بل امتد كذلك إلى غير المسلمين من الأطباء سكرة الحلبي(١٧٥) اليهودي حيث أكرمه نور الدين وأعطاه عشرة فدادين خمسة في قرية صمع وخمسة في قرية عندان عندما عالج هذا الطبيب احد جواري نور الدين.

وكذلك اهتم نور الدين وأكرم الشعراء ومنهم أحمد بن منير الطرابلسي(١٧٦) اتصل بنور الدين في أواخر عمره وأكرمه نور الدين ووافى إلى جلق رسولا قبل استيلائه عليها وتملكه لها، وارتدى عنده من الوجاهة والكرامة حللها(١٧٧) وكان شعره كما وصفه العماد الأصفهاني }شعره ككنيته حسن، ونظمه كلقبه مهذب، ارق من الماء الزلال، وأدق من السحر الحلال، وأطيب من نيل الأمنية، وأعذب من الأمان من المنية{(١٧٨)، ويصفه في مكان آخر }محاسن ظرفه وانصرف قلب الارتياح إلى مزج صرفه، ولم ينحرف مزاج الاعتدال باعتلال حرفه(١٧٩).

واكرام الشاعر محمد بن نصر١٨٠ الذي قدم حلب ومدح نور الدين بقصيدة طويلة وجميلة من مطالعها:

أبـــدى الســـلو خديعـــة للائـــم وحنـــا الضـــلوع علـــى فـــؤاد هـــائم

ورأى الرقيب يحل ترجمة الهوى فاســتقبل الواشـــي بثغــر باســـم(١٨١)

وقال عنها عماد الأصفهاني }قصيدة استحسنتها في فنها، لسلاستها في نظمها ورويها ووزنها فكأنها عروس أبرزت من كنها، أو ديمة وطفت من مزنها أو روضة أنف في حسنها(١٨٢) وكذلك أصبح ذات منزلة عالية عند نور الدين وصار متصرف أمور الدولة النورية(١٨٣) وله قصيدة يهنئ نور الدين على استقرار أمر دمشق وأسر جوسلين وفتح عزاز وقتل الابرنس صاحب أنطاكيا وهي قصيدة طويلة في مطلعها:

ليهن دمشقا أن كرسي ملكها حبى منك صدرا ضاق عن همـــه الصـــدر

وإنك نـــور الـــدين مـــذ زرت أرضـــها سمت بك حتى انحط عن نسرها النسر(١٨٤)

وكذلك ورد شعر لابن عساكر يمدح فيه نور الدين حيث يقول الأصفهاني: }ومما انشدنه لنفسه، وقد أعفى الملك نور الدين قدس الله روحه، أهل دمشق من المطالبة بالخشب، فورد الخبر باستيلاء عسكره على مصر، فكتبه إليه يهنئ وأملاه علي في الثاني والعشرين من جمادي الأول سنة أربع وستين وخمسمائة:

لما سمحت لأهـل الشـام بالخشـب عوضت مصر بمـا فيهـا مـن النشـب

وأن بـــذلت لفـــتح القـــدس محتســـبا للأجر جوازت(*) خيــراً غيــر محتســب

وكذلك حضي ابن النقار الدمشقي(١٨٥) عند نور الدين ولاه كتابة الإنشاء بدمشق وقد أدرك المائة عندما قابله الأصفهاني ووصفه انه كان مليح الخط حلو فصيح الكلام صفوه، وله نظم مقبول وشعر معسول ومن شعره:

الله يعلـــم أننـــي مـــا خلتـــه يصـــبو إلـــى الهجـــران حـــين وصـــلته

مـــن منصـــفي مـــن ظـــالم متعتـــب يزيـــد ظلمـــا كمـــا حكمـــه

ومن الكتاب الذين كانت لهم عند نور الدين احترام ورعاية وتقدير ابن الزغلية(١٨٦) الكاتب من أهل دمشق الذي وصف في خريدة القصر }وكان يكتب كل سنة لنور الدين مصحفاً ويصبر ببره في صرف الصروف عنه متصرفاً، خطة كالروض الآنف، والوشي المفوف، والعذر المقتض عذره الهوى العذري والزلال الصافي لعين الحائم عند رؤيته في طلب الري. رأيته وقد نيف على السبعين وتوفي في دمشق في شهر

رمضان سنة إحدى وسبعين{(١٨٧)، وله قصيدة في مدح نور الدين وكان نقد أهدى إلى نور الدين مصحفاً بخط يده:

يـا جنـة أن رمـاني سـهم حادثـة وجنـة لـي أن خوفـت بالنـار

وفي القناعة لـي عـز أصـول بـه لكـن عـائلتي يهـدونا يسـاري

وكذلك من الشعراء الذين اشتهروا ومدحوا نور الدين ابن قسيم الحموي(١٨٨) الذي وصف في خريدة القصر }وحد للدهر فريد العصر، ذو رقة للقلوب مسترقة للعقول، ولطيف للب سالب، وللخلب خالب، وللصبر غالب، ولدر البحر جالب، ولدر الفكر حالب، وفي عقد السحر بعقود نافث، وبنسيم الحرفي نسيبه عابث{(١٨٩).

ومن قوله في مدح نور الدين:

قف حيث تختلس النفوس مهابة ويغـيض مـن مـاء الوجـوه معينـه

فمـن لمهنـده الرقـاق لبوسـه ومـن المثقفـة الـدقاق عرينـه(١٩٠)

ومن الذين أكرمهم نور الدين ابن رواحه الحموي(١٩١)، الذي قال عنه الأصفهاني }شعر ابن رواحة روح الشعر وروح السر وريحان أهل الأدب، وراحة ذوي التعب، معنى لائق، وكلام فائق، وأسلوب موافق، سمح الغريزة سهل النحيزة معسول الكلام معسول الحكم{(١٩٢)، وكان يتردد على نور الدين أكرمه نور الدين غاية الكرم(١٩٣)، وأكرم نور الدين القاضي أبو اليسر شاكر(١٩٤)، الذي كان من منشئي نور الدين وتولى ديوان الإنشاء إلى أن كبر عمره وطلب من نور الدين إعفاءه فعفاه وكان شاعرا، من شعره:

كيف أمسـيت بعـد شـرب الـدواء يـا سـبيل الإبـدال والنجبـاء

دفـع الله عنـك مـا تتـوخى مـن جميـع الشـرور والأدواء(١٩٥)

ومن الذين أكرمهم هذا السلطان وجعلهم من خواصه وكان في منزلة عليا عنه حتى أنه كان على خزائن المال هو القاضي الأعز أبو البركات(١٩٦) وكان كما وصفه العماد الأصفهاني }كان أمينا على خزانة الملك العادل نور الدين محمود بن زنكي بن اق سنقر وهو عدلها، وبيده عقدها وحلها{(١٩٧) ومن شعره الذي ذكره العماد في وصف رحيله من حلب إلى مصر:

رحلـت بقلبـي عـنكم غيـر راحـل وعشـت بعـيش بعـدكم غيـر طيـب

ومن الشعراء الذين برعوا في ذلك العصر وقصدوا نور الدين علم الدين الشاتاني[١٩٨] يمدح نور الدين في قصيدة:

ما نال شأوك في المعالي سنجر كـــــلا ولا كســـــرى ولا الاســـــكندر

يا خير من ركب الجياد وخاض في لجــــج المنايــــا والأســـــنة تقطـــــر

نور الدين ومؤلفو الكتب والعلوم:

لما كان نور الدين حريصا على نشر العلم واهتمامه بالعلماء فمن الطبيعي أن يشجع التأليف وقد أهدى الكثير من كتاب عصره إلى نور الدين مؤلفاتهم فقد أهدى ابن عساكر تاريخ مدينة دمشق إلى نور الدين ويصف ابن عساكر ذلك بقوله }ورقي خبر جمعي له- أي تاريخ مدينة دمشق- إلى الملك العادل وبلغني تشويق إلى استنجاز الاستتمام فراجعت العمل به راجيا الظفر بالتمام{[١٩٩].

وقد أهدى له مجد الدين الحلبي[٢٠٠] كتابا سماه البحر النوري فيه أحاديث العدل والجهاد ومواعظ وغير ذلك[٢٠١]، وكذلك صنف نور الدين كتابا في فضل الجهاد وهو بدمشق[٢٠٢].

الفصل الثالث

المبحث الأول

رعاية دور العلم

إن عصر نور الدين قد شهد بحق ازدهاراً كبيرا و هو يعبر عن خطة نبأناها هذا السلطان بهدف نشر المعرفة بين أفراد الشعب إذ كانت رعايته لدور العلم كما وصف إبن عساكر }وأدر على الضعفاء والأيتام الصدقات، وتعهد ذو الحاجة مـــن أولـــى التعفــف بالصلات حتى أوقف وقفا على المرضى والمجانين أقام لهم الأطباء والمعالجين، وكـــذلك جماعة العميان، ومعلمي الخط والقران، وعلى ساكني الحرمين، ومجاوري المســـجدين، وإكرام أمير المدينة، وأحسن إليه، أجرى عليه الضيافة لما قدم عليه وجهز معه عســـكرا لحفظ المدينة، أقام لهم بما يحتاجون إليه من المؤونة وأقطع أمير مكـــة إقطاعـــا ســـنيا و أعطى كلا منهما ما يأكله هنيا مريا{[٢٠٣] ويضيف }ووضع على الحجاج ما كان يؤخـــذ منهم من المكس، وأقطع أمراء العرب الإقطاعيات لئلا يتعرضوا للحجاج، أمـــر باكمـــال سور المدينة، وإستخرج العين التي بأح *وكانت السيول دفنتها. ودعي له بالحرمين{[٢٠٤].

ولعل من مفاخر هذا السلطان بناء المارستان في دمشق الذي لم يبن في الشـــام مثله ولا بعده أيضا على تعبير إبن كثير(٢٠٥) وكانت قصة هذا المارستان أن نور الـــدين أسر ملكا من ملوك الفرنج فبذل هذا الملك مالا عظيما لفداء نفسه وقد أشار الأمراء على نور الدين أن يقتل هذا الملك ولا يأخذ المال ولكن نور الدين أصر على أخذ المال ففـــدى نفسه بـــ(ثلاثمائة) ألف دينار فأطلقه نور الدين فلما وصل إلى بلده مات وطلب الأمـــراء سهمهم فقال ما تستحقون شيئا لأنكم أشرتم بغير الفداء وقد جمع الله تعالى بين المستحبين الفداء وموت اللعين فبنى بذلك المارستان الذي بدمشق والمدرسة ودار الحـــديث وأوقــف عليها الأوقاف(٢٠٦).

وقد وقف نور الدين هذا المارستان الذي بدمشق على الفقراء دون الأغنياء اللهم إلا إذا لم يجد الأغنياء دواء لعللهم ألا في هذا المارستان وعلى هذا الأساس شرب نـــور الدين نفسه من دوائه(٢٠٧).

ولما أنشأ نور الدين هذا المارستان جعل أمر الطب فيه للعالم أبى المجـــد(٢٠٨)، أطلق له جامكية وجراية(٢٠٩)، وكان ابن المجد يتردد إلى هذا المارستان لمعالجة المرضى فكان جميع ما يكتبه لكل مريض من المداواة أو التدبير لا يؤخر عنه ولا يتـــوانى علـــى ذلك؛ وهكذا حتى ينتهي أبو المجد من طوفه على المرضى فيذهب إلى مكتبة المارســـتان ليخرج الكتب ويقرأ وحوله بقية الأطباء. ولا يزالون في اشتغال ومباحثة طـــول ثـــلاث ساعات كاملة؛ وقد خصص نور الدين الإيوان الشرقي من هذا المارستان لتعلـــيم الطـــب وكانت له خزانة كبيرة للأشربة تحتوي على صنوف الأدوية والعقاقير والمراهم(٢١٠).

أما أبو شامة فقال عن المارستان }ومن أعظمها المارستان الذي بناه بدمشق فأنه عظيم كثير الخراج جدا بلغني أنه لم يجعله وقفا على الفقراء حسب بل كافة المسلمين من غني وفقير{(٢١١) ويضيف }وقد وقفت على كتاب وقفة فلم أره مشعرا بذلك؛ إنمـــا هـــذا كلام شاع على السنة العامة لنفع ما قدره الله من مزاحمة الأغنيـــاء للفقـــراء فيـــه. والله المستعان، وإنما صرح بان ما يعز وجوده من الأدوية للكبار وغيرها لا يمنـــع منـــه مـــا احتاج إليه الأغنياء والفقراء، فخص ذلك بذلك فلا ينبغي أن يتعدى إلى غيره؛ لاسيما وقد صرح قبل ذلك بأنه وقف على الفقراء والمنقطعين فقال بعد ذلك، من جاء إليه مستوصفا لمرضه أعطي، وروي أن نور الدين شرب من شرب المارستان فيه، وذلك موافق لقوله

في كتاب الوقف: من جاء إليه مستوصفا لمرضه أعطي، والله أعلم{(٢١٢). ويصف إبن جبير في رحلته دمشق }وبها مارستانان قديم وحديث والحديث أحفلهما وأكبرهما، وجرايته في اليوم نحو الخمسة عشر دينارا، وله بايديهم الأزمة المحتوية على أسماء المرضى وعلى النفقات التي يحتاجون إليها في الأدوية والأغذية وغير ذلك والأطباء يبكرون إليه في كل يوم ويتفقدون المرضى ويأمرون بإعداد ما يصلحهم من الأدوية والأغذية حسبما يليق بكل إنسان منهم. والمارستان الاخر على هذا الرسم. لكن الاحتفال في الجديد أكثر، وهذا القديم هو غربي الجامع المكرم، وللمجانين المعتقلين أيضا ضرب من العلاج{(٢١٣). ويصفها إبن جبير }وهذا المارستان مفخر عظيم من مفاخر الإسلام{(٢١٤). وظلت هذه المارستان عامرة وظلت النار مستمرة ولم تخمد فيها الا عند احتلال دمشق من قبل تمولنك(٢١٥)(٢١٦).

المبحث الثاني
رعاية دور العلوم الشرعية

لما كان نور الدين مجاهدا وراعيا للعلماء وحريصا على تكريمهم ومعرفة قدرهم وسعيه لبث روح الجهاد في رعيته كان لابد له من رعاية دور العلم وجعلها قاعدة لانطلاق الهمم وروح الجهاد لتحرير الأرض المغتصبة من قبل الفرنج وكان أول شيء إهتم به نور الدين هو علم الحديث حيث أنه أنشأ في دمشق دارا للحديث التي تعد أول دار حديث في الإسلام وجعل عليها أوقافا كثيرة(٢١٧).

وقد بنى هذه الدار لـ(ابن عساكر) وجعله محاضرا فيها وسميت فيما بعد بدار الحديث النورية وهي أول مدرسة أنشئت في الإسلام لتعليم الحديث وكان نور الدين يحضر حلقات التدريس له فيها. كما كان السلطان صلاح الدين يحضر مجلس ابن عساكر وظلت هذه المدرسة بيد ابن عساكر بعد وفاة نور الدين هو وأولاده وقد تخرج من هذه الدار وأخذ عن شيوخها كبار العلماء والمؤرخين والمحدثين في القرنين السادس والسابع للهجرة؛ كابن الاثير الجزري والمقدسي والمزي وإبن كثير والنووي والذهبي والحسيني وإبن تيمية وإبن قيم الجوزية وغيرهم(٢١٨).

وكذلك اهتم نور الدين بخاقانات الصوفية حيث يقول إبن جبير في رحلته (ومن أعظم ما شاهدنا* لهم موضع يعرف بالقصر، وهو صرح عظيم مستقل في الهواء؛ وفي أعلاه مساكن لم أرى أجمل أشرافا منها وهو من البلد بنصف ميل له بستان عظيم يتصل به، وكان منتزها لأحد الملوك الأتراك، فقيل أنه كان فيه أحد الليالي على راحلة، فاجتاز به قوم من الصوفية**، فريق عليهم من النبيذ الذي كانوا يشربونه في ذلك القصر فرفعوا الأمر إلى نور الدين، فلم يزل حتى إستوهبه من صاحبه ووقفه برسم الصوفية مويدا لهم. فطال من السماحة بمثله، وبقى أثر الفضل فيه مخلدا لنور الدين رحمه الله)(٢١٩). وأوقف على أصحاب منان بن محمد مزرعة بحرين وبعث لهم بعشرة آلاف درهم ومائة حمل خشب وأوقف عليهم الربط، الخانقاة المعروفة بخانقاة الطاحون بالوادي(٢٢٠).

وإهتم بعمارة المساجد وبنائها لأنها كانت تمثل في ذلك الوقت دور العلم ومنها كان طالب العلم وفيها كان يجلس العلماء ويجرون فيها حلقاتهم وقد بنى نور الدين في الموصل جامعا؛ أنفق عليه ستين الف دينار(٢٢١)؛ ويقول إبن قاضي شهبة جاوز ثلاثمائة الف دينار(٢٢٢) وكان هذا الجامع في غاية النهاية إلى الحسن والاتقان ومن أحسن ما عمل فيه أنه فرض عمارته والخروج عليه إلى الشيخ عمر الملاء وهو رجل من الصالحين فقيل له أن هذا لا يصلح لهذا العمل، فقال: إذا وليت العمل بعض أصحابي من الأجناد والكتاب أعلم أنه يظلم في بعض الأوقات ولا يفي الجامع بظلم، رجل مسلم وإذا وليت هذا الشيخ غلب على ظني أنه يعدل ولا يظلم، فإذا ظلم كان الإثم عليه لا علي. وهذا هو الفقه في الخلاص من الظلم.(٢٢٣)

وأنشأ نور الدين الجامع في وسط الموصل في خربة واسعة أشيع أن ما شرع في عمار هذه الخربة ألا أذهب الله بصره ولم يتم له مراده، فأشار الشيخ عمر على نور الدين بابتياعها ورفع بنائها جامعا تقام فيه الجمع والجماعات ففعل وأنفق فيه أمولا كثيرة ووقف عليه قيسارية كبيرة(٢٢٤)؛ وتعد منارته– الحدباء– وهي أطول منارة في العراق يبلغ ارتفاعها ٥٥ مترا تمتاز بزخارفها الآجرية الفاخرة، وتعرف الآن باسم الجامع الكبير(٢٢٥) وتم البناء في ثلاث سنين. ولما توجه نور الدين إلى الموصل، دخل عليه عمر الملاء وهو جالس على نهر دجلة فترك بين يديه دساتير الخراج على الجامع، وقال }يا مولانا أشتهي أن تنظر فيها{(٢٢٦)، فقال له: يا شيخ نحن عملنا هذا لله، دع الحساب ليوم

الحساب، ثم رمى الدساتير في دجلة(٢٢٧). وبنى جامع حماه على نهر العاصي وهو من أحسن الجوامع وأنزهها(٢٢٨)، وجامع الرها وجامع منيج(٢٢٩).

أما المساجد التي بناها نور الدين في دمشق فهي كثيرة منها مسجد الكوشك الذي كان دارا فبناه نور الدين مسجداً وبنى له منارة، وجعل له أماماً ومؤذناً ووقفاً(٢٣٠)، وبنى مسجداً معلقاً فوق كنيسة اليهود وبنى له منارة(٢٣١)، وجدد مسجد في سوق الغزل فيه شجرة توت وعنده سقاية يعرف بأصحاب الشافعي(٢٣٢)، وكذلك جعل نور الدين سقاية عند باب مسجد الخبيق(٢٣٣) ومسجد في مدرسة في الخواصين(٢٣٤)، وبنى مسجداً عند المدرسة النورية التي داخل باب الفرج(٢٣٥)، وكذلك بنى مسجداً في المدرسة التي جعلها للمالكية في حجر الذهب(٢٣٦) وبنى مسجداً في قلعة دمشق في منارة وبركة وعلى بابه سقاية وله أمام ومؤذن ووقف(٢٣٧).

ومسجدا في الدركاة لطيف سفل(٢٣٨)، ومسجدا المائدة والحجر في طريق الفياض(٢٣٩). ومسجد عند عقب جسر باب الحديد(٢٤٠)، ومسجد المارستان النوري الجديد(٢٤١)، مسجد منشام النهر من قبلة الميدان وهو مسجد صغير(٢٤٢)، ومسجدا في مواضع المعروفة بقية مورود(٢٤٣)، ومسجداً في علو الرحى في الربط وقفه نور الدين(٢٤٤).

ويذكر أبو شامة }أن نور الدين وقف بستان الميدان سوى الغيضة التي تليه نصفه على تطييب جامع دمشق* والنصف الآخر يقسم عشرة أجزاء جزآن على تطييب المدرسة التي أنشأها للحنفية، والثمانية أجزاء الأخرى على تطييب المساجد التسعة، وهي مسجد الصالحين في جبل قسسون وجامع القلعة، ومسجد عطية، ومسجد ابن البيد بالعسقار ومسجد الرمحين المعلق ومسجد العباس بالصالحية، ومسجد دار الطبخ المعلق، والمسجد الذي جدده نور الدين جوار بيعة اليهود، لكل من هذه المساجد جزء من إحدى عشرة جزء من النصف{(٢٤٥).

وكذلك أمر نور الدين بعمارة جامع داريا في عام ٥٦٥هـ بعد أن أحرقه الفرنج لما نزلوا على الداريا أيام مجير لدولة آبق(٢٤٦)، فعمره نور الدين وجعله وسط البلد وعمر بها مشهد أبي سليمان الداراني(٢٤٧).

حيث كانت هذه المساجد مراكز تعليمية ركزت على بث الروح الإسلامية من جديد وركزت على تجفيف التعاليم والمذاهب الإسماعيلية الباطلة(٢٤٨).

ولم يقتصر اهتمام نور الدين على الجوامع فحسب بل اهتم ببناء المدارس التي كان لها الدور العظيم في نشأت هذا الجيل الذي ساهم في فتح القدس(٢٤٩)حتى أن نور الدين وصف هذه السياسة في قوله }ما أردنا ببناء المدارس إلا نشر العلم ودحض البدع من هذه البلدة وإظهار الدين{(٢٥٠).

فعلى سبيل المثال المدارس التي بناها نور الدين المدرسة النورية في حجر الذهب التي كانت وقفا على المالكية في دمشق(٢٥١)، ومدرسة اكر في طرف اللبان(٢٥٢)، ومدرسة في القبابين بقرب الخواصين(٢٥٣)، ومدرسة مسجد الراجين غربي الجامع جعلها نور الدين مدرسة لأصحاب أبو حنيفة ﷺ(٢٥٤)، وكان في الأصل كنيسة عظمة يقال أن هيلانة ملكة القسطنطينية بنتها فجعلها أبو الفضل ابن الخشاب مسجد وجعلها نور الدين مدرسة(٢٥٥)، وكذلك جعل مدرسة في مقام التحتاني(٢٥٦)، حيث انه كان كنيسة للنصارى أيام بني مرداس وأصبح مسجدا وجدد نور الدين عمارته ووقف عليه الأوقاف الحسنى ورتب فيه مدرساً يدرس على المذهب الحنفي(٢٥٧)، وكذلك لم يقتصر اهتمام نور الدين على المذهبين السابقين بل اهتم كذلك بمذهب الشافعي حيث أنه جعل بمسجد الغضائري داخل باب إنطاكية وأصبح يعرف بمسجد شعيب(٢٥٨)، لان نور الدين أوقفه عليه وجعل شعيبا يقرئ الناس الفقه على المذهب الشافعي(٢٥٩) وكذلك اهتم نور الدين بالمذهب الحنبلي حيث أوقف الزاوية التي في المسجد الجامع بحلب على ابن الصائغ الحنبلي(٢٦٠) عندما قدم قدم حلب كانت للحنابلة حيث درس بها المذهب الحنبلي وكذلك أعطاه التدريس بالمدرسة النورية بحران بعد أن انتقل بها(٢٦١) وكان نور الدين قد أكثر الوقف على مدرسته حتى أوقف عليها كتباً كثيرة(٢٦٢) وبنى نور الدين مدرسته في سوق الخواصين وجعلها للحنفية وفيها قبر، أنشأ نور الدين مدرسة في جامعه في الموصل وبنى نور الدين مدارس من أجل أبي عصرون(٢٦٣) بحلب وحماه وحمص وبعلبك، وبنى أيضا المدرسة الصغيرة التي عند نهر يزيد المجاور للدير(٢٦٤) وبنى مدرسة من أجل أبي الحجر تقي الدين بحران(٢٦٥) وكذلك ولاه عمارة الجامع في حران وبنى المدرسة الصلاحية بقرب المارستان النوري وهي تنسب إلى صلاح الدين الأيوبي(٢٦٦) وبنى مدرسة العمادية داخل باب الفرج

والفردوس لصيق المدرسة الدماغية[٢٦٧] ومن قبله بناها نور الدين برسم خطيب دمشق أبى البركات عبد الحارثي وهو أول من درس بها[٢٦٨] وتعرف بعمادية السكن عماد الدين الأصفهاني[٢٦٩] فيها[٢٧٠] وكانت للشافعية[٢٧١] ومدرسة النورية الصغرى للحنفية، ولم يعلم من درس بها زمن نور الدين.

أما المدارس التي لم يكمل نور الدين بناءها لسبق المنية المدرسة العادلية حيث شرع نور الدين ببناء هذه المدرسة للشافعية بقرب الجاروخة فمات وقد وضع المحراب وبعض البنيان[٢٧٢] وكان هذا في عام ٥٦٨هـ[٢٧٣].

وأكمل المدرسة العاجل أبو بكر بن أيوب[٢٧٤] وأراد نور الدين ان يبني في العادل بغداد مدرسة على نهر دجلة ويقف عليها قريتين[٢٧٥] فأدركه الأجل[٢٧٦].

ولم يقتصر بناء دور العلم على نور الدين فقط بل كذلك اهتم أقاربه وأمراؤه فمنهم زوجته عصمة الدين[٢٧٧] التي أوقفت المدرسة الخاتونية بمحلة حجر الذهب بدمشق على الحنفية[٢٧٨] والخانقاه الخاتونية التي على بانياس[٢٧٩] وكانت من اعف النساء وأجلهن وأوفرهن حشمة[٢٨٠] وأكبرهن صدقة[٢٨١] وبنى اكز[٢٨٢]، وبنى خادم نور الدين ريحان الطواشي في عام ٥٦٥ للمدرسة الرحانية[٢٨٣].

وبنى أخو نور الدين؛ سيف الدين غازي المدرسة الاتابكية العتيقة ودفن فيها بعد وفاته عام ٥٤٤هـ، وجعلها وقفاً على الفقهاء الشافعية والحنفية وأوقف عليها الوقف الكثير[٢٨٤]؛ ومدرسته من أحسن المدارس[٢٨٥].

الخاتمة

إن أهم ما توصل إليه الباحث من خلال بحثه أن أسرة نور الدين لم تكن معروفة على مسرح الأحداث التاريخية والسياسية وكان أول ظهور لها في عهد جد نور الدين آق سنقر وبرزت هذه الأسرة واستطاعت أن تكون لها دوراً في أحداث التاريخ وإن تحقق الكثير من الإنجازات منها ما قام به زنكي من تحرير الرها من الفرنج وكذلك ما قام به نور الدين من إنجازات عظيمة منها توحيد المشرق الإسلامي من اجل محاربة الفرنج وتحرير حارم وكذلك رعايته العلماء ودور العلم ورغم ذلك لم يكن سوى رجل متواضعاً سمحاً رغم ما عرضت له الدنيا ووصفه الكثير من المؤرخين أنه كان زاهداً

عفيف البطن والفرج ولم يسرد الباحث هذه الرؤيات بسبب كثرتها وتكرارها واكتفى بالإشارة المهم منها؛ وان دراسة سيرة هذا القائد العظيم يفوق الطاقة وانا عاجز عن وصف ما قام به وما فعله حيث لو تكلم عنه مؤلفات كثيرة ما وفت حقه وعلى المتتبع لسيرة هذا القائد أن يستفيد من حياته وأعماله لأنها تكاد نفسها التي يتعرض لها العالم الإسلامي اليوم من ضعف وغزو فكري وعسكري وعقائدي وإن يحلل السبب ليعرف الحل فهذا القائد عرف السبب فعرف الحل حيث أدرك أن نهضة المسلمين لا تكون بجميع الجيوش وقوة أسلحتها بل لا بد قبل هذا أن ينهض بالأمة وإن يرفع شأنها بالعلم والعلماء لهذا استطاع هذا القائد أن يضع الأساس الذي استطاعت الأمة به أن تحرر أرضها وقدسها فإذا كان هو الأساس فان الذين جاءوا بعده ما قام به فإذا كان هو البذر فإن صلاح الدين هو الماء الذي أنمى هذه البذرة والمسلمين قطفوا ثمار هذين القائدين.

وقد رأى الباحث أن أفضل وصف لحياة نور الدين كما وردت في كتاب أمراء دمشق في الإسلام حيث قال في قصيدته **(ولاية نور الدين الشهيد).**

ثم تولى الآمر نور الدين ... وأصبحت في عقدة الثمن

أول بانٍ للحديث داراً ... وابن الأثير قال ذا فسارا

وكان ملكاً عادلاً فقيهاً ... يغدو على السنة

فما حوت من بعد ذا فواحشا ... وسكنت جأش الفجور الجائشا

طاهرة من دنس الآثام ... محسودة الأيام والأنام

أتم دور سورها سوارا ... بمعصم في عصمة توارى

وعمر المدارس الظريفة ... وقفاً على رأي أبى حنيفة

ومارس العليل مارستان ... فحصت الأديان والأبدان

آما رأيت الربط والزوايا ... ضمت خبايا الحسن في الحنايا

واسقط الباطل في المكوس ... فارتفع الحق على الرؤوس

حتى غدت آمنة النواحي ... ثغورها تبسم عن أقاحي

وشيركوه كان فاسمع راغباً ... أيام نور الدين فيها نائباً

كذا صلاح الدين كان شحنه ... لأنه استجاد منه ذهنه

وبعـــد نـــور الـــدين إســـماعيل قـــام ومـــا ســـعده دليـــل[٢٨٦]

وهذا آخر ما سمحت به القريحة وأبرزه العقلُ بفضل الله والحمد لله رب العالمين أولاً وأخيراً.

الهوامش

[١] ابن العديم، كمال عمر بن احمد بن هبة الله (ت ٦٦٠هـ) بغية الطلب في تاريخ حلب تحقيق: د. سهيل زكي، ط١، مط، دار الفكر، ١٩٨٨م، ٨/٣٨٤٥.

[٢] الذهبي، تاريخ الإسلام، وفيات سنة ٥٦٩هـ، ص ٣٧١.

[٣] م، ن، ص ٣٧١ لأنه مات بداء الخوانيق.

[٤] م، ن، ص ٣٧١.

[٥] ابن كثير، البداية والنهاية: ١٢/٣٠٤.

[٦] الذهبي، سيء أعلام: ٢٠/٥٣١.

[٧] م،ن: ص٥٢١.

[٨] م،ص: ص ٥٢١.

[٩] ابن عساكر، الحافظ ابي القاسم علي بن الحسن بن هبة بن عبدالله (ت ٥٧١هـ)، تاريخ مدينة دمشق، تح: محي الدين عمر بن غرامة، مط، دار الفكر، الأولى، ١٩٩٧م: ١/٤.

[١٠] م، ن ص٤.

[١١] ابن قاضي شهبة: محمد بن ابي بكر بن احمد الدمشقي (ت ٨٧٤هـ)، الكواكب الدرية في السيرة النورية، تح محمود زايد، ط١، مط: دار الكتب الجديدة، ١٩٧١م، ص ٦٩.

[١٢] م، ن، ص ٦٩.

[١٣] ابن خليكان، وفيات الأعيان، ٥/ ١٨٤، ابن كثير، البداية والنهاية، ١٢/ ٢٩٧.

[١٤] ابن العماد الحنبلي: ابو الفلاح عبد الحي (ت ١٠٩٨)، شذرات الذهب في اخبار من ذهب، دار الكتاب العلمية، بيروت، (بلا-ت)، ٢/٢٢٨.

[١٥] اق سنقير: هو قسيم الدولة ابو سعيد المعروف بالحاجب، واشتهر بإنه أحسن الملوك سيرة واجودهم سريرة للمزيد انظر ابن كثير، البداية والنهاية، ١٢/ ١٥٧.

(١٦) يذكر ابن خلكان ان آق سنقر كان مملوك عند ملكشاه في حين يروي ابن كثير أنه كـــان صحبه.

(١٧) ابو الفتوح ملكشاه بن الب ارسلان محمد بن داود بن ميكائيل بن ســـلجوق بـــن دقمـــان (ت٤٨٥هـــ) اشتهر بالعدل وحسن السيرة للمزيد انظر ابن خلكان ابو العباس احمد بـــن ابي بكر (ت ٦٨١هـــ) وفيات الأعيان وأنباء الزمان، تح: احسان عبـــاس، دار صـــادر، بيروت، ١٩٦٨ م، ٥٧/٥.

(١٨) ابو شامة، عبد الرحمن إسماعيل بن إبراهيم المقدسي الدمشقي (ت ٦٦٥هـــــ)، كتـــاب الروضتين في أخبار الدولتين النووية والصلاحية، تح: محمد بن حسن بن عقيل، مط؛ دار الأندلس الخضراء، جدة ١٩٩٧م، ١/ ٥٣.

(١٩) نظام الملك: هو الحسن بن علي بن اسحق، وزير ملكشاه بن الب ارســـلان وصـــاحب المدرسة النظامية في بغداد قتلته الباطنية في عام (ت ٤٨٥هــ)، للمزيد انظر ابن خلكان، وفيات الاعيان: ٦٢/٢.

(٢٠) مدينة في ساحل الشام تعد من أعمال حمص، ياقوت الحموي، شهاب الدين ياقوت بـــن عبدالله الرومي البغدادي (ت ٦٢٦)، معجم البلدان، ٥/٥.

(٢١) ابن الاثير، ابو الحسن علي بن ابي الكرم محمد بن حمد (ت ٦٣٠هـــــ)، الكامـــل فـــي التاريخ، تح: محمد يوسف الدقاق، مط، دار الكتب العلمية، بيـــروت، ١٩٨٧م، ٤٩٤/٨-٤٩٥.

(٢٢) ابو شامة، كتاب الروضتين: ٥٦/١.

(٢٣) بلد عظيم من بلاد فارس في قصبة بلاد فارس، ياقوت الحموي، معجم البلدان: ٣٨٠/٣.

(٢٤) ابو شامة، كتاب الروضتين: ٩٦/١.

(٢٥) تتش: هو تاج الدولة بن الب ارسلان صاحب دمشق وغيرها من البلاد (ت ٤٨٨هـــــ)، للمزيد انظر: ابن كثير، البداية والنهاية: ١٥٩/١٢.

(٢٦) طبرية: مدينة من أعمال الأردن، ياقوت الحموي، معجم البلدان: ١٧/٤.

(٢٧) ابو شامة، كتاب الروضتين، ١٠٢/١.

(٢٨) اتابك: لفظت تركية مكونة من مقطعان (التا) معناه الاب بالتركيـــة، و (بيـــك) الأميـــر، الذهبي: شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان (ت ٧٤٨هـــ)، سير أعلام النـــبلاء، تـــح: بشار عواد، ط: الحادي عشرة، بيروت، ٢٠٠١، ١٨٩/٢٠.

(٢٩) حيث خاض عدد من الحروب ضد الفرنج وحقق انتصارات كثيرة عليهم للمزيد انظـر: خليل، عماد الدين؛ عماد الدين زنكي، مطبعة الزوراء، الموصل ١٩٨٥م، ١٣٣- ١٦٧.
(٣٠) مدينة بين الموصل والشام، ياقوت الحموي، معجم البلدان: ٦١/٣.
(٣١) ابو شامة، كتاب الروضتين: ١٣٨/١.
(٣٢) ابن الأثير، الكامل: ٣٤١/٩.
(٣٣) قلعة على نهر الفرات، ياقوت الحموي: ١٤٢/٢.
(٣٤) غازي: سيف الدين غازي بن زنكي تملك الموصل بعد أباه وكان محباً للأهـل الخيـر عاش أربعين عاماً (ت ٥٤٤هـ)، للمزيد انظر الذهبي، سير الإعلام، ٢٠/ ١٩٢-١٩٣.
(٣٥) أمير أميران: هو نصر الدين أمير أميران بن زنكي استشهد في عام (٥٦٠هـ) بعد أن أصيب بسهم في عينه وهو يقاتل الفرنج، للمزيد انظر، الذهبي، تاريخ الإسلام، ووفيـات المشاهير وللإعلام حوادث، ٥١١هـ/٥٦٠هـ وفيات سنة ٥٦٠هـ، تـح: عمـر عبـد السلام، ط٤، دار الكتب العلمية، بيروت،٢٠٠١م، ص ٣٠٠ س.
(٣٦) مودود: قطب الدين مودود بن زنكـي المعـروف بـالأعرج صـاحب الموصـل (ت ٥٦٥هـ)، للمزيد انظر ابن خلكان، وفيات الأعيان: ٣٠٢/٤.
(٣٧) ابن قاضي شهبة، الكواكب الدرية، ص ١٥.
(٣٨) أبو شامة، كتاب الروضتين: ٩٣/١.
(٣٩) ابن الأثير، الكامل: ٥٨/١٠، ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب: ٤٤٧/١.
(٤٠) ابن الأثير، الكامل: ٥٨/١.
(٤١) حيث سار صلاح الدين واخذ من الملك إسماعيل دمشق، الذهبي، سير أعـلام النـبلاء: ١١١/٢١.
(٤٢) ابن الأثير، الكامل: ٥٨/١٠.
(٤٣) ابن كثير، البداية والنهاية: ٣٢٩/١٢.
(٤٤) م.ن: ٣٢٩/١٢.
(٤٥) ابن الأثير، الكامل: ٥٨/١٠، ابن كثير، البداية والنهاية: ٣٢/١٢.
(٤٦) ابن الأثير، الكامل: ٥٨/١٠.
(٤٧) هذا يدل على مدى احترام وحب صلاح الدين لنور الدين وامتنناً ورداً للجميل الذي كان يحفظه لنور الدين.

(٤٨) أبو شامة، كتاب الروضتين: ٢١٣/٢، ابن كثير، البداية والنهاية: ٣١٥/١٢.

(٤٩) حيث تعاون معين الدولة آنر مع الفرنج ضد نور الدين، ابن كثير، البداية والنهاية: ٢٣٥/١٢.

(٥٠) م.ن، ص: ٢٣٦.

(٥١) البرنس: هو ريموند الثالث للمزيد انظر، عاشور: سعيد عبد الفتاح، الناصر صلاح الدين الأيوبي، مط: الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٥٦م، ص ٥٤.

(٥٢) م.ن: ص ٥٤.

(٥٣) حصن كبير من أعمال سيماط، ياقوت الحموي، معجم البلدان: ٤٩٧/٤.

(٥٤) مدينة في الثغور بين بلد الشام وبلاد الروم، م.ن: ١٠٧/٥.

(٥٥) عاشور، الناصر صلاح الدين، ص ٥٥.

(٥٦) أبو شامة، كتاب الروضتين، ١/ ٢٤٦. في حين يروي ابن كثير أنه أسر عام ٥٤٦هـ. البداية والنهاية، ١٢/ ٣٠٥.

(٥٧) ابن كثير، البداية والنهاية: ٢٤٦/١٢، ينفرد ابن كثير بتسمية جوسليق في حين بقية المصادر التاريخية تطلق عليه اسم جوسلين.

(٥٨) م.ن، ص ٢٤٦.

(٥٩) أبو شامة، كتاب الروضتين: ٢٨٠/١.

(٦٠) ابن تغري بردي: أبو المحاسن جمال الدين يوسف بن تعري الاتابكي (ت ٧٨٤هـ) النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة، مط: المؤسسة المصري للتأليف والترجمة، القاهرة (بلا-ت): ٨٥/٥.

(٦١) ابن الأثير، الكامل: ٣٩٨/٩.

(٦٢) م.ن: ص ٣٩٨.

(٦٣) ابو شامة، كتاب الروضتين: ٣٤٥/١.

(٦٤) تل باشر: قلعة حصينة وكورة واسعة في شمالي حلب، ياقوت الحموي، معجم البلدان: ٤٠/٢.

(٦٥) قلعة حارم: حصن تجاه إنطاكية من أعمال حلب، م. ن: ٣٥/٣.

(٦٦) ابن الأثير، الكامل: ٩/ ٤٠٦.

(٦٧) أبو شامة، كتاب الروضتين: ١/ ٣٤٥.

(٦٨) أبو قاضي شهبة، الكواكب الدرية، ص ١٥٦.

(٦٩) ابن الأثير، الكامل: ٤٥٧/٩.

(٧٠) شاور: هو شاور بن مجير بن نزار اصبح وزير العاضد بعد الصالح بن رزيك وتمكن من قتله بعد أن ستدعا الفرنج أكثر من مرة للمزيد انظر ابن خلكان، وفيات الأعيان: ٤٣٩/٢.

(٧١) ابن كثير، البداية والنهائية: ٢٦٦/١٢.

(٧٢) ضرغام: هو ضرغام بن سوار قتله شاور عند مشهد السيدة نفيسة ٥٥٩هـ للمزيد انظر ابن خلكان، وفيات الاعيان: ٤٤٢/٢.

(٧٣) أبو شامة، كتاب الروضتين: ٤١٦/١.

(٧٤) ابن كثير، البداية والنهاية: ٢٢٦/١٢.

(٧٥) بيمند: هو بوهيمود الثالث، شلبي، احمد، موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة.

(٧٦) هو ريموند ثالث، م.ن: ص ٦٠٤.

(٧٧) الدوك أو الدوق أول مرتبة من مرتبة الشرف عند الفرنج.

(٧٨) ابن كثير، البداية والنهاية: ٢٢٦/١٢.

(٧٩) أبو شامة، كتاب الروضتين: ٤١٦/١، في حين يروي ابن عساكر في تاريخ دمشق أن القتلة كانوا ثلاثين ألفا.

(٨٠) ابن قاضي شهبة، الكواكب الدرية، ص ١٦٨.

(٨١) م.ن، ص١٦٨.

(٨٢) ابن كثير، البداية والنهاية: ٢٧٠/١٢.

(٨٣) م.ن، ص٢٧٠.

(٨٤) ابن قاضي شهبة، الكواكب الدرية، ص ١٧٣.

(٨٥) م.ن، ص ١٧٤.

(٨٦) أي نائب.

(٨٧) العاضد: هو العاضد لدين الله أبو محمد عبدالله بن يوسف بن الحافظ، لدين الله عبد المجيد أخر الخلفاء العبدين في مصر ولد عام ٥٤٠هـ وهلك عام ٥٦٧هـ للمزيد أنظر: ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة: ٣٣٧/٥.

(٨٨) المستضئ: هو المستضئ أبو محمد الحسن بن يوسف بن المقتفي، ولد عام ٥٣٦هـ ومات عام ٥٧٥هـ، للمزيد انظر الذهبي: تاريخ الإسلام وفيات ٥٧٥هـ، ص ١٦٦.

(٨٩) م.ن، ص ١٦٧.

(٩٠) ابن الأثير، الكامل: ٣٤/١٠.

(٩١) ابن قاضي شهبة، الكواكب الدرية، ص ٢٠٤.

(٩٢) ابن كثير، البداية والنهاية، ١٢/ ٢٨٤.

(٩٣) هو محمد بن عبدالله بن محمد بن الحسن بن محمد حاول دخول مصر مرتين ففشل هلك عام ٣٣٤هـ، للمزيد انظر: ابن حماد: محمد بن علي بن حماد، أخبار ملوك بني عبيد وسيرتهم، تح: التهامي نقرة، وعبد الحليم عويس، دار الصحوة، القاهرة، ١٤٠١هـ، ص ٤٩.

(٩٤) أبو شامة، كتاب الروضتين: ٢١٩/٢، ابن قاضي شهبه، الكواكب الدرية، ص ٢٠٧ ﷺ ورضي الله عن أم المؤمنين الصديقة بنت الصديق.

(٩٥) ابن خلكان، وفيات الأعيان: ١٨٧/٤، ابن كثير، البداية والنهاية: ٣٠٤/١٢.

(٩٦) أبو شامة، كتاب الروضتين: ٣٣/١.

(٩٧) ابن قاضي شهبة، لكواكب الدرية: ص ١٧.

(٩٨) ابن الأثير، الكامل: ٥١/١٠.

(٩٩) م،ن: ١٠/ ٥٦.

(١٠٠) ابن قاضي شهبة، الكواكب الدرية: ص ٤١.

(١٠١) ابن الأثير، الكامل: ٥٦/١٠.

(١٠٢) ابن قاضي شهبة، الكواكب الدرية، ص ٥٧ في حين يرى ابن كثير: ما احسن الشجعان في المحراب.

(١٠٣) م.ن، ص ٢٣.

(١٠٤) م، ن، ص ٢٣.

(١٠٥) كمال الدين: محمد بن الله بن القاسم ولد عام (٤٩٠هـ) و(ت ٥٧٢هـ) الذهبي، العبر في أخبار من غبر، تح:محمد السعيد بن بيسوني، مط: دار الكتب العلمية، بيروت (بلا-ت): ٦٣/٣.

(١٠٦) أسد الدين: هو شيركوه بن شادي (ت ٥٦٤هـ) كان شجاعاً وهو عم صلاح الدين للمزيد انظر ابن كثير:١٢/ ٢٧٨-٢٧٩.

(١٠٧) ابن الأثير، الكامل: ٥٧/١٠.

(١٠٨) م.ن: ٥٧/١٠، ابن قاضي شهبة، الكواكب الدرية، ص ٢٣.

(١٠٩) ابن قاضي شهبة، الكواكب الدرية: ص ٢٤.

(١١٠) م.ن.ص ٢٢.

(١١١) ابن كثير، البداية والنهاية: ٣٠٥/١٢.

(١١٢) ابن قاضي شهبة، الكواكب الدرية ص ٢٩ لم يذكر المؤرخين هذا المثل.

(١١٣) أبو شامة، كتاب الروضتين: ٣٢/١.

(١١٤) أي جعبتين.

(١١٥) م. ن. ص ٣٠، ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب: ٢٢٦/٢.

(١١٦) القطب النيسابوري: هو محمد بن عبدالله بن احمد، سمع الحديث وتولى القضاء في الموصل وكان رسول زنكي إلى الخليفة في بغداد وحط عند نور الدين وصلاح الدين بمنزلة عليا وكان شاعراً واديباً للمزيد انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان: ٢٤١/٤.

(١١٧) الذهبي، تاريخ الإسلام، وفيات سنة ٥٦٩هـ، ص ٣٧٤.

(١١٨) ابن جبير: محمد بن احمد الأندلسي (ت ٦١٤هـ)، رحلة ابن جبير، تح: لجنة تحقيق: التراث، مط: دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨١م، ص ٢٣٢.

(١١٩) طه: الآية ١١٤.

(١٢٠) الزمر: الآية ٩.

(١٢١) فاطر: الآية ٨٢.

(١٢٢) المجادلة: الآية ١١.

(١٢٣) البخاري: ابو عبد الله بن إسماعيل بن إبراهيم المغيرة (ت ٢٥٦هـ) صحيح البخاري، تحقيق: أحمد شاكر، مجلد١، الأول، دار الجيل بيروت (بلا- ت)، ص٢٧.

(*) حسد: هو الغبطة تمني الشيء نفسها بن منظور: محمد بن مكرم (ت ٧١١هـ) لسان العرب، ت: احمد فارس، دار الفكر، بيروت: ١٤٩/٢.

(١٢٥) البخاري: صحيح البخاري: ٢٨/٢.

(١٢٦) حمر النعم: الإبل الحمر وهي من اشرف أموال العرب، ابن منظور، لسان العرب:٢١٠/٤.

(١٢٧) البخاري، صحيح البخاري: ٣١/١.

(١٢٨) م، ن:٣١/١.

(١٢٩) الإمام مسلم، أبي الحسن الحجاج بن مسلم القرشي(٢٦١هـ)، صحيح مسلم، ت: مجموعة من العلماء، بيروت، ١٩٨٧م: ٨٥/٨.

(١٣٠) الإمام مسلم، أبي الحسن الحجاج بن مسلم القرشي(٢٦١هـ)، صحيح مسلم، ت: مجموعة من العلماء، بيروت ١٩٨٧م، ٨٥/٨.

(١٣١) الخطيب البغدادي: أبى بكر علي بن ثابت (ت ٤٦٣هـ) تقييد العلم، تحقيق: يوسف العش، مطبعة، دار أحياء السنة النبوية، ط٢، ١٩٧٤م، ٨٨.

(١٣٢) الأصفهاني: ابو فرج علي بن حسن (ت ٣٤٦هـ) الأغاني، نشر صلاح الدين يوسف خليل، دار الفكر للجميع: ٢٨٧/٨.

(١٣٣) أبو شامة، كتاب الروضتين، ١/ ٢٠١.

(١٣٤) م.ن. ص٤٧.

(١٣٥) م. ن، ص٤٧.

(*) قطب الدين: هو أبو المعالي مسعود بن محمد بن مسعود الطريشيثي الشافعي، ولد عام ٥٠٥هـ، وتوفي عام ٥٧٨هـ. للمزيد انظر، ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة: ج٩٤/٦.

(١٣٦) أبو شامة، كتاب الروضتين ١/ ٤٧.

(١٣٧) ابن عساكر، تاريخ دمشق ٥٧/ ١٢٠- ١٢١.

(١٣٨) م. ن، ص١٢١.

(١٣٩) م. ن، ١٢١.

(*) الحديث عند ابن عساكر في حين يروي ابن قاضي شهبة (كما جاء في الخبر) الكواكب الدرية، ص٥٧.

(١٤٠) ابن عساكر، تاريخ دمشق: ٥٧/ ١٢٣.

(١٤١) ابن خلكان، وفيات الأعيان: ٥/ ١٨٨.

(١٤٢) ابن كثير، البداية والنهاية: ١٢/ ٣٠١.

(١٤٣) ابن جبير، رحلة ابن جبير ص٢٣٢.

(١٤٤) م.ن، ص٢٣٢.

(١٤٥) م.ن، ص٧٣.

(١٤٦) م.ن، ص٧٣.

(١٤٧) م.ن.، ص٢٢٦.

(١٤٨) أبو شامة، كتاب الروضتين ١/ ١٥٦.

(١٤٩) الشيخ حياة: هو حياة بن قيس بن رحال بن سلطان، كان صاحب كرامات وكان صالحاً عابداً وصدق الإخلاص واجتهاد؛ سأله صلاح الدين عن دخول الموصل فنصحه عدم دخول فرفض وذهب فلم يتمكن من دخولها (ت٥٨١هـ). للمزيد أنظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: ٢١/ ١٨١.

(١٥٠) كمال الدين: هو أبو الفضل بن محمد بن عبد الله الشهرزوري، سمع الحديث وتولى قضاء الموصل. للمزيد أنظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان ٤/ ٢٤١.

(١٥١) م.ن، ص١٨١.

(١٥٢) ابن كثير، البداية والنهاية ١٢/ ٣٥٥- ٣٥٦.

(١٥٣) أبو شامة، كتاب الروضتين ٢/ ١٥٨، ابن خلكان، وفيات الأعيان ٤/ ٢٤٦.

(١٥٤) أبو شامة، كتاب الروضتين ٢/ ١٨٥.

(*) أي أكرمه.

(١٥٥) أبو شامة، كتاب الروضتين: ١/٦٠.

(١٥٦) م.ن، ص٦٠.

(١٥٧) م.ن، ص٦٠.

(١٥٨) أسعد بن المنجى: هو أبو البركان أسعد بن المنجى (ت٦٠٦هـ) درس على يد الشيخ عبد القادر الكيلاني في بغداد وبرع في المذهب الحنفي حتى صارت رياسة المذهب إليه. للمزيد انظر: ابن العديم، بغية الطلب: ٢٨٦٣١/٤.

(١٥٩) المستنجد: وهو أبو المظفر يوسف بن المقتدي بن المستظهر العباسي، خطب له أبوه بولاية العهد عام٥٤٧ هو استخلف عام ٥٥٥هـ. وعاش ٤٨سنة ومات عام٥٦٦هـ للمزيد انظر، ابن الأثير، الكامل: ١٠/ ٢٨.

(١٦٠) الذهبي، سير أعلام النبلاء: ٢١/ ٨٤٣.

(١٦١) م.ن، ص٨٤٣.

(١٦٢) حامد بن محمود: هو حامد بن محمود بن حامد تقي الدين وخطيب حران وقاضيها ومدرسها. للمزيد انظر: ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة: ٣/ ٢٢٨- ٢٨٨.

(١٦٣) م.ن: ٢٨٨/٣.

(١٦٤) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة: ٢٨٧/٣.

(١٦٥) شمس الدين: هو أبو عبد الله محمد بن محمد بن موسى. للمزيد انظر: الأصفهاني، خريدة القصر وجريدة العصر، تح: شكري فيصل، المطبعة الهاشمية بدمشق، ١٩٥٥م،٢/ ٣٤٥.

(١٦٦) م.ن، ص٣٤٥.

(١٦٧) الحسين بن محمد: هو الحسين بن محمد بن أسعد تفقه على يد أبيه وولي التدريس بالحلاوية. للمزيد انظر: ابن الوفاء القرشي عبد القادر بن الوفاء محمد بن أبي الوفاء (ت٧٧٥هـ)، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، مطبعة أمير محمد كتب خانة، كراتشي، بلا- ت.، ص٢٠٧.

(١٦٨) م.ن، ص٢٠٧.

(١٦٩) أبو الفضل: هو إسماعيل بن أبي الوقار، أصله من المعرة، وأقام بدمشق سافر إلى بغداد وقرأ على أفضل الأطباء من أهلها، كان كثير الخير محمود السيرة، ت٥٥٤هـ. للمزيد انظر: ابن أبي أصيبعة، طبقات الأطباء ص ٣٥٦.

(١٧٠) م.ن، ص٦٣٥.

(١٧١) مهذب الدين هو أبو الحسن علي بن أبي عبد الله عيسى بن هبة الله النقاش، مولده ونشأته ببغداد، عالم بعلم العربية والأدب، وكان يتكلم الفارسية وسمع الحديث وأسمعه، خدم نور الدين ثم صلاح الدين. للمزيد انظر: م.ن، ٦٣٥.

(١٧٢) م.ن،ص٦٣٦.

(١٧٣) تم الإشارة إليه سابقاً.

(١٧٤) م.ن.، ص٦٢٨.

(١٧٥) سكرة الحلبي: كان شيخا يهوديا قصيرا من حلب وكانت له درية بالعلاج وتصريف في المداواة. للمزيد انظر: م.ن، ٦٣٧- ٦٣٨.

(١٧٦) أحمد بن منير الطرابلسي ولد في طرابلس عام أحمد بن منير الطرابلسي ولد في طرابلس عام ٤٧٣هـ وتوفي في حلب عام ٥٤٨هـ وكان شاعرا مجيدا مكثرا. للمزيد انظر: العماد الأصفهاني، خريدة القصر ١/ ٧٦- ٩٥.

(١٧٧) م.ن، ص٧٩.

(١٧٨) م.ن، ص٧٨.

(١٧٩) م،ن، ص٧٨.

(١٨٠) محمد بن نصر: هو أبو عبد الله شرف الدين محمد بن نصر بن صغير القسراني، ولد بعكا، عام ٤٧٨هـ ومات عام ٥٧٨هـ، للمزيد أنظر: م.ن، ص٩٦- ١٥٩.

(١٨١) م.ن، ص١١١.

(١٨٢) م.ن، ص١١٠.

(١٨٣) م.ن، ص١٢٥.

(١٨٤) م.ن، ص١٥٧.

(*) في الروضتين، أجرا.

(١٨٥) ابن النقار: هو عبد الله بن أحمد بن الحسين بن أحمد بن الحسين بن النقار، ولد عام ٤٧٩هـ بـ(طرابلس) ومات عام ٥٦٩هـ. للمزيد انظر: العماد الأصفهاني، خريدة القصر ١/ ٥١٣- ٥١٤.

(١٨٦) ابن الزغلة: هو زين الكتاب أبو الحسن علي بن جعفر بن أسد بن علي تـ(٥٧١هـ) للمزيد انظر: م.ن، ص٣٢٧- ٣١٧.

(١٨٧) م.ن.، ص٣١٧.

(١٨٨) أبو القسيم: هو أبو المجد مسلم بن الخضر بن مسلم بن قسيم الحموي، للمزيد انظر: م.ن، ص٤٣٤- ٤٩٢.

(١٨٩) العماد الأصفهاني، خريدة القصر: ١/ ص٤٣٤.

(١٩٠) م.ن، ص٤٧٤.

(١٩١) ابن رواحة: هو الحسين بن عبد بن رواحة، أبو علي الأنصاري الفقيه الشافعي يرجع نسبه إلى شاعر الرسول ﷺ عبد الله بن رواحه بن ثعلبه الأنصاري الخزرجي الذي استشهد في مؤتة ولد عام ٥١٥هـ وتوفي عام ٥٨٥هـ. للمزيد انظر: م.ن، ٢/ ٤٨١- ٤٩٦.

(١٩٢) م.ن، ص٤٨٢.

(١٩٣) م. ن، ص٤٨٣.

(١٩٤) أبو اليسر: هو القاضي شاكر بن عبد الله بن محمد كان كاتب الإنشاء عند اتابك زنكي ثم بعده نور الدين ولد عام٤٩٦هـ وتوفي عام ٥٨١هـ، للمزيد انظر: م.ن.، ٣/ ٣٥، ٣/ ٨١، ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهبي ٤/ ٥٢١.

(١٩٥) العماد الأصفهاني، خريدة القصر ٣/ ٣٥.

(١٩٦) أبو البركات: هو عبد القادر بن على بن عبد الله بن أبي جرادة، كان ظريفا لطيفا أديبا شاعرا كاتبا له الخط الرائق والشعر الفائق (ت٥٥٥هـ). للمزيد انظر: م.ن، ٢/٢١٩.

(١٩٧) م.ن، ص٢١٩.

(١٩٨) علم الدين الشاتاني: هو أبو علي بن الحسن بن عبد الله بت بندار بن إبراهيم الشاتاني أختلف المؤرخون في تحديد عام ولادته ووفاته، فيروي السبكي في طبقاته ان ولدته عام

٥١٣هـ ووفاته عام ٥٩٧هـ، ٤/ ٣٩ في حين أن ابن خلكان يروي أنه والد عام ٥١٠هـ ووفاته عام٥٩٩هـ، ١٥١/٣.

(١٩٩) ابن عساكر، تاريخ دمشق: ٦/1.

(٢٠٠) مجد الدين: هو طاهر بن نصر الله بن جهبل، ولد عام ٥٣٢هـ وتوفي عام ٥٩٦هـ. للمزيد أنظر: ابن كثير، طبقات الشافعية، تح: أحمد عمر هاشم، مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد، د.ت.، ٢/ ٧٤٥.

(٢٠١) ابن قاضي شهبة، الكواكب الدرية ص٥٧.

(٢٠٢) م.ن، ص٧٥.

(٢٠٣) إبن عساكر، تاريخ دمشق، ١٢١/٥٧.

(*) العين هي عند قبر حمزة ﷺ، إبن قاضي شهبه، الكواكب الدرية، ص١٧.

(٢٠٤) إبن عساكر، البداية والنهاية، ١٢٢/٥٧.

(٢٠٥) إبن كثير، البداية والنهاية، ٢٩٨/١٢.

(٢٠٦) م.ن، ٣٠٠/١٢، إبن العماد الحنبلي، شذرات الذهب: ٢٣٠/٥.

(٢٠٧) إبن كثير،البداية و النهاية، ٣٠٠/١٢.

(٢٠٨) أبي المجد: هو أبي المجد أفضل الدولة محمد بن أبي الحكم، من العلماء المشهورين وكان عارفا بعلم الهندسة والموسيقى، للمزيد إنظرإبن أبي أصيبعة: موفق الدين أبي العباس أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس السعدي(ت٦٦٨هـ) عيون الانباء في طبقات الاطباء. تح: نزار رضا. مطبعة: دار مكتبة الحياة، بيروت(بلا-ت) ص٦٣٥.

(٢٠٩) أي راتب وأجر

(٢١٠) م.ن، ص٦٢٨.

(٢١١) أبو شامة، كتاب الروضتين:٥٤/١.

(٢١٢) م.ن،ج١، ص٤٦.

(٢١٣) إبن جبير،الرحلة، ص٢٢٣.

(٢١٤) م. ن، ٣٣٢.

(٢١٥) ابن القاضي شبهة، الكواكب الدرية

(٢١٦) تمولنك: هو تمولنك بن طرغاي الحفظاي الاعرج بلغتهم وفي الأصل تموراللنك ثم خفف فقيل تمولنك خرب دمشق عام٧٨٣هـ، وبغداد عام٧٩٥هـ، وهلك عام ٨٠٥هـ، للمزيد أنظر السخاوي: شمس الدين محمد بن عبد الرحمن.الضوء اللامع أهل القرن التاسع، تح: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٣م، ٤١/٣-٤٥.

(٢١٧) أبو شامة كتاب الروضتين: ٤٦/١.

(٢١٨) إبن عساكر، تاريخ دمشق، ص ٤، مقدمة دار الفكر.

(*) يقصد الصوفية.

** التصوف: إختلف في أصل هذه التسمية؛ فقيل أن إسمها جاء من الصفة وهو الموقع الذي بنى لايواء جماعة من المسلمين بالمسجد النبوي؛ وقيل أنها جاءت من الصفا أي صفاء النفس والسريرة، وقيل من الصف أي التقدم بالصفوف بين يدي الله وقيل جاءت من لبس الصوف للمزيد أنظر: بناني، أحمد بن محمد، موقف الامام إبن تيميه من التصوف والصوفية، مكة المكرمة: ٦٧/١١.

(٢١٩) إبن جبير،الرحلة، ص٣١٢.

(٢٢٠) م. ن، ٢٣١.

(٢٢١) إبن الجوزي، أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، المنتظم في تاريخ الملوك والامم؛ تح: مجموعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت(بلا- ت)، ٢١٠/١٨.

(٢٢٢) إبن قاضي شهبة، الكواكب الدرية، ص٣٦، أما الذهبي فيروي أنه كلف سبعين الفا.

(٢٢٣) أبو شامه، كتاب الروضتين:٩٢/١ هذا يدل على خوفه من الظلم حتى في بناء بيوت الله.

(٢٢٤) م. ن، ص٩٣.

(٢٢٥) رشاد: عبد المنعم، موسوعة الموصل الحضارية، دار الكتب للطباعة والنشر، الموصل، ط١، ١٩٩٢م، مج٢/ ٢٠٧.

(٢٢٦) ابن قاضي شهبة، الكواكب الدرية، ص٣٦.

(٢٢٧) م.ن، ص٣٦.

(٢٢٨) م.ن، ص٣٦.

(٢٢٩) اليافعي: أبو محمد عبد الله بن أسعد بن علي (ت ٧٦٨هـ)، مرآة الجنان، مؤسسة الأعلى، بيروت، ١٩٧٥، ٣/ ٣٨٧، ابن خلكان، وفيات الأعيان: ٤/ ١٨٥.

(٢٣٠) ابن عساكر، تاريخ دمشق: ٢/ ٢٩٥- ٢٩٦.

(٢٣١) م.ن، ص٢٩٦.

(٢٣٢) م.ن، ص٣٠١.

(٢٣٣) م.ن، ص٣٠٢.

(٢٣٤) م.ن، ٣٠٦.

(٢٣٥) سميه باب الفرج لتفاؤل نور الدين لأنه دخل دمشق من هذا الباب عندما فتحها. م.ن، ١/ ٤٠٩.

(٢٣٦) م.ن، ص ٣٠٨.

(٢٣٧) م.ن، ص٣٠٨.

(٢٣٨) م.ن، ص٣٠٨.

(٢٣٩) م.ن، ص٣٠٨.

(٢٤٠) م.ن، ص٣١٥.

(٢٤١) م.ن، ص٣١٦.

(٢٤٢) ابن عساكر، تاريخ دمشق: ١/ ٣١٨.

(٢٤٣) م.ن، ص٣١٩.

(٢٤٤) م.ن، ص٣١٩.

(*) النعمي: عبد القادر بن محمد، الدارس في تاريخ المدارس، تح: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٠هـ، ط١، ٢/٣٣٣، جامع قلعة دمشق أنشاه نور الدين.

(٢٤٥) أبو شامة، كتاب الروضتين: ١/٧٢.

(٢٤٦) مجير الدولة آبق: صاحب دمشق وابن محمد بن بوري بن طغتكين البعلبكي المولد تملك بعد أبيه وأخذ نور الدين منه وعوضه بحمص. للمزيد انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٢٠/ ٣٦٥- ٣٦٦.

(٢٤٧) أبو سليمان الدارني: هو عبد الرحمن بن احمد بن عطية الزاهد (ت٢٣٥هـ). ياقوت الحموي، معجم البلدان، ٢٦١/٢.

(٢٤٨) الكيلاني: ماجد عرسان، وهكذا ظهر جيل صلاح الدين وهكذا عادت القدس، الدار السعودية للنشر، ط١، ١٩٨٥م، ص٢١٦.

(٢٤٩) م.ن، ص١٨٤.

(٢٥٠) أبو شامة، كتاب الروضتين:٦١/١.

(٢٥١) ابن عساكر، تاريخ دمشق: ٢/ ٣٠٧.

(٢٥٢) م.ن، ص٣٨١.

(٢٥٣) م.ن، ص٣٠٧.

(٢٥٤) ابن العديم، بغية الطلب: ١/ ٦٢.

(٢٥٥) م.ن، ٦٢/١.

(٢٥٦) المقام التحتاني: هو مقام سيدنا إبراهيم عليه السلام عندما أراد ذبح سيدنا إسماعيل عليه السلام. م.ن، ٤٥٩/١.

(٢٥٧) م.ن، ص ٤٥٩.

(٢٥٨) شعيب: هو شعيب بن حسين بن أحمد الأندلسي كان من الزهاد والفقهاء. للمزيد انظر: م.ن، ص٤٦٠.

(٢٥٩) م.ن، ص٤٥٩.

(٢٦٠) ابن الصائغ الحنبلي: احمد بن أبي الوفاء بن عبد الرحمن بن عبد الصمد بن محمد البغدادي ولد عام ٥١٩هـ/ مات عام (٥٧٥هـ)، للمزيد انظر: ابن رجب: زين الدين عبد الرحمن (ت ٧٩٥هـ)، الذيل على طبقات الحنبلية، دار العلمية، ط١، ١٩٩٧م، ٢٧٨/٣-٢٨٨.

(٢٦١) ابن العديم، بغية الطلب: ١٢٩٣/٣.

(٢٦٢) ابن قاضي شبهة، الكواكب الدرية، ص ١٧.

(٢٦٣) أبي عصرون: هو عبد الله بن محمد أبي عصرون أحد أئمة الشافعية، كان فقيها وأديب وشاعرا. للمزيد انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان: ٥٣/٤.

(٢٦٤) ابن قاضي شهبه، الكواكب الدرية، ص٥٩.

(٢٦٥) ابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب: ٢٢٧/٢.

(٢٦٦) ألنعمي، الدارس: ١/ ٢٥٠.

(٢٦٧) وهي مدرسة أنشئها فارس الدين بن الدماغ عام ٦٣٨هـ/ وهي داخل باب الفرج، م.ن، ص١٧٧.

(٢٦٨) أبو البركات: هو الخضر بن شبل بن عبد لحارثي الدمشقي الشافعي (ت٥٦٢هـ) للمزيد انظر: ابن عساكر، تاريخ دمشق: ١٦ /١٥١، أجمعت المصادر على أن كنيته أبو التركات ما عدا الذهبي يكنيه أبو البركان.

(٢٦٩) العماد الأصفهاني: هو أبو عبد لله محمد بن حامد بن عبد الله بن علي بن محمود الأصفهاني الكاتب ولد عام ٥١٩هـ/ للمزيد انظر: السُبكي: ابن نصر عبد الوهاب بن تقي الدين (ت٧٧١هـ) طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: مصطفى عبد القادر أحمد، مطبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٩م: ٣/ ٤٠٨.

(٢٧٠) النعمي، الدارس: ١/ ٣٠٨.

(٢٧١) أبن كثير: البداية والنهاية: ١٢/ ٢٧١.

(٢٧٢) ابن قاضي شهبة، الكواكب الدرية، ص٢٠٨.

(٢٧٣) م.ن، ص٢١٨.

(٢٧٤) العادل: هو أبو بكر بن أيوب بن شادي أخو صلاح الدين كان ذا عقل ودهاء وله خبرة في الأمور ولد عام ٥٤٧هـ ومات عام ٦١٥. للمزيد انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء ٢٢/ ١١٥-١٢٠.

(٢٧٥) قريتين: كانت قديما لي ونكي خرجها الخليفة إلى نور الدين وكان ذلك عام ٥٦٨هـ. ابن قاضي شهبه، الكواكب الدرية ص٢٢٠.

(٢٧٦) م.ن، ص ٢٢٠.

(٢٧٧) عصمة الدين: هي عصمة الدين بنت معين الدين آنر تزودها صلاح الدين بعد نور الدين لوقوفها بجانبه بعد الخلف الذي حدث بين وبين إسماعيل ابنها ماتت عام ٥٨١هـ. للمزيد انظر: الذهبي تاريخ الإسلام، وفيات ٥٨١هـ، ص١٢٠، العبر ٨٣/٣.

(٢٧٨) الذهبي، العبر ٨٣/٣.

(٢٧٩) الذهبي، تاريخ الإسلام، وفيات، ٥٨١هـ، ص١٢٠.

(٢٨٠) م.ن، ص١٢٠.

(٢٨١) ابن كثير، البداية والنهاية، ٣٥١/١٢.

(٢٨٢) اكز: حسام الدين آو أسد الدين الحاجب كانبت وفاته في عام (٥٣٨هـ) بعد أن قبض عليه وسلمت عيناه وصادرت أمواله، للمزيد انظر الذهبي سير أعلام النبلاء، ٢٠/ ص١٤٩.

(٢٨٣) جوار المدرسة النورية للغرب منها أنشئها ريحان الطروشي، النعمي، الدارس: ٤٠١/١.

(٢٨٤) رشاد، موسوعة: ٢٠٨/٢.

(٢٨٥) الذهبي، تاريخ، وفيات، ٥٤٤هـ، ص ٢١٨.

(٢٨٦) الصفدي: صلاح الدين خليل ابن أبيك بن عبدالله (ت ٧٦٤هـ)، أمراء دمشق في الإسلام، تح: صلاح الدين المنجد، المجمع العلمي العربي، دمشق، ١٩٥٥م، ص ١٤٧-١٤٨.

المصادر

- **القرآن الكريم.**

ابن الأثير: أبو الحسن علي بن أبي الكرم (ت ٦٣٠هـ).

١. الكامل في التاريخ، تح: ابي الفدا عبدالله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٧م.

ابن ابي اصيبيعة: موفق الدين ابي العباس احمد بن القاسم بن خليفة (ت ٦٨٨هـ).

٢. عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تح: نزار رضا، دار مكتبة الحياة، (بلا-ت).

ابن تغري بردي الاتابكي: ابو محاسن جمال الدين يوسف بن تغري بردي(ت ٨٧٤هـ).

٣. النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، مصر، (بلا- ت).

ابن حماد: محمد بن علي بن حماد (ت ٦٢٨هـ).

٤. أخبار ملوك بني عبيد وسيرتهم: تح التهامي نقرة وعبد الحليم عويس، القاهرة، ١٤١٠هـ.

ابن جبير: احمد بن محمد الأندلسي (ت ٦١٤هـ).

٥. رحلة ابن جبير، تح: لجنة تحقيق التراث، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨١م.

ابن الجوزي: ابو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد (ت ٥٩٧هـ).

٦. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تح: مجموعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ١٩٨٥م.

ابن خلكان: ابي العباس شمس الدين احمد بن ابي بكر (ت ٦٨١هـ).

٧. وفيات الأعيان وانباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٦٨م.

ابن رجب: أبو الفرج عبد الرحمن ابن شهاب الدين احمد ابن رجب (ت ٧٩٥هـ).

٨. ذيل طبقات الحنابلة، تح: أبو حازم أسامة بن حسين وحازم علي بهجت وحازم علي بهجت، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٧م.

ابن صلاح: عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري (ت ٦٤٣هـ).

٩. طبقات الفقهاء الشافعية، تح: علي نجيب، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط١، ١٩٩٢م.

ابن العديم: كمال الدين عمر بن احمد بن هبة الله (ت ٦٦٠هـ).

١٠. بغية الطلب في تاريخ حلب، تح: سهيل زكي، دار الفكر، بيروت، ط ١٩٨٨،١م.

ابن عساكر: الحافظ أبى القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله بن عبدالله (ت ٥٧١هـ).

١١. تاريخ مدينة دمشق، تح: محيي الدين ابي سعيد عمر بن غرامة، دار الفكر، ط١، ١٩٩٧م.

ابن عماد الحنبلي: أبو الفلاح عبد الحي (ت ١٠٨٩هـ).

١٢. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار الكتب العلمية، بيروت، (بلا-ت).

ابن قاضي شهبة: محمد بن أبى بكر بن احمد الدمشقي (ت ٨٧٤هـ).

١٣. الكواكب الدرية في السيرة النووية، تح: محمود زايد، دار الكتاب الجديدة، ط١، ١٩٧١م.

ابن كثير: عماد الدين أبو الفدا إسماعيل بن عمر (ت ٧٧٤هـ).
١٤.البداية والنهاية، تح: مجموعة من العلماء، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٩٨٧م.
١٥.طبقات الفقهاء الشافعية، تح: احمد عمر هاشم، مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد، (بلا- ت).
ابن منظور: ابو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، (ت ٧١١هـ).
١٦.لسان العرب، تح: احمد فارس، دار الفكر، بيروت، (١٣٠٠هـ).
ابو شامة: عبد الرحمن إسماعيل بن ابراهيم المقدسي الشافعي، (ت ٦٦٥هـ).
١٧.كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية، تح: محمد حسين عقيل، دار الأندلس الخضراء، جدة، ١٩٩٧م.
أبو الوفاء: عبد القادر بن أبو الوفاء محمد بن أبو الوفاء، (ت ٧٧٥هـ).
١٨.الجواهر المضية في طبقات الحنفية، مط: مير محمد كتب خانة، كراتشي، (بلا- ت).
البخاري: الأمام عبدالله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، (ت ٢٥٦هـ).
١٩.صحيح البخاري، تح: احمد شاكر، دار الجيل، بيروت، (بلا-ت).
الأصفهاني: أبو الفرج علي بن الحسن (ت ٣٥٦هـ).
٢٠.الأغاني، نشر: صلاح الدين يوسف خليل، دار الفكر للجميع، (بلا- ت).
الذهبي: شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان (ت ٧٤٨هـ).
٢١.تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والإعلام، تح: عمر عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٤، ٢٠٠١م.
٢٢.سير أعلام النبلاء، تح: بشار معروف ومحي هلال، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١١، ٢٠٠١م.
٢٣.العبر في أخبار من غبر، تح: محمد السعيد بسيوني، دار الكتب العلمية، (بلا-ت).
الخطيب البغدادي: أبو بكر علي بن ثابت (ت ٤٣٢هـ).
٢٤.تقييد العلم، تح: يوسف العشر، دار أحياء السنة النبوية، جدة، ط٢، ١٩٧٤م.
السبكي: أبو نصر بن عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي (ت ٧٧١هـ).

٢٥.طبقات الشافعية الكبرى، تح: مصطفى عبد القادر احمد، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٩م.
السخاوي: شمس الدين محمد بن عبد الرحمن (ت ٩٠٢هـ).
٢٦.الضوء اللامع لاهل القرن التاسع، تح: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠١م.
الصفدي: صلاح الدين خليل بن أبيك بن عبدالله (ت ٧٦٤هـ).
٢٧.أمراء دمشق في الإسلام، تح: صلاح الدين المنجد، مطبوعات المجمع العلمي العربي، دمشق ١٩٥٥م.
العبادي: لم أجد له اسم ولا سنة وفات.
٢٨.ذيل طبقات الفقهاء الشافعية، تح: احمد عمر هاشم ومحمد زينهم غرب، مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد، ١٩٨٩م.
العماد الأصفهاني: أبو عبدالله محمد بن محمد بن حامد بن عبدالله (ت ٥٩٧هـ).
٢٩.جريدة القصر وجريدة العصر، تح: شكري فيصل، الهاشمية، دمشق، ١٩٥٥م.
الأمام مسلم: أبى الحسن بن الحجاج بن مسلم القريشي النيسابوري (ت ٥٦٢).
٣٠.صحيح مسلم، تح: مجموعة من العلماء، بيروت، ١٩٨٧م.
النعيمي: عبد القادر بن محمد (ت ٩٢٧هـ).
٣١.الدارس في تاريخ المدارس، تح: ابراهيم شمس الدين،دار الكتب العلمية، ١٤١٠هـ.
اليافعي: أبو محمد عبدالله بن اسعد بن علي (ت ٧٦٨هـ).
٣٢.مرآة الجنان، مؤسسة الأعلى، بيروت، ط١، ١٣٣٧ هـ.
ياقوت الحموي: ياقوت بن عبدالله الحموي الرومي (ت ٦٢٦هـ).
٣٣.معجم البلدان، دار الفكر، بيروت، (بلا-ت).

المراجع

بناني: احمد بن محمد.

٣٤. موقف الأمام ابن تيمية من التصوف والصوفية، مكة المكرمة، ١٤١٠هـ.
رشاد: عبد المنعم.
٣٥. موسوعة الموصل الحضارية، دار الكتب للطباعة والنشر، موصل، ط١، ١٩٩٢م.
شلبي: احمد.
٣٦. موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، ط ٦، ١٩٨٣م.
عاشور: سعيد عبد الفتاح.
٣٧. صلاح الدين، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٥م.
الكيلاني: ماجد عرسان.
٣٨. هكذا ظهر جيل صلاح الدين وهكذا عادت القدس، الدار السعودية للنشر، جدة، ط١، ١٩٨٥م.

لمحة تاريخية في منهج الفكر العمراني الإسلامي }الربط{ ومعايير ابن أبي الربيع

د.عمار لبيد
الجامعة الإسلامية/ كلية الآداب

يقول لويس ممفورد: }من أجل أن نتفهم دور المدينة المعاصرة لابد لنا من فهم ودراسة التكوين التاريخي للتمدن والوظائف الأساسية للمدنية وبدون ذلك لا يمكننا من اتخاذ خطوات مستقبلية جريئة{[١].

ولنبدأ بالتسمية، الرباط من الناحية اللغوية معناه الإقامة على جهاد العدو بالحرب، وارتباط الخيل وأعدادها، والظاهر من أقوال اللغويين العرب وما وصفوه في معاجمهم بان كلمة (رباط) يطلق على مرابط الخيل[٢]، قال تعالى: **چ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇ ۋ ۉ ۋ ۅ ۉ ۋ ۋ ې ې ى ى** □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ چ[٣].

والرباط مصدر رابطت، بمعنى لازمت، **چ**□ □ □ □ □ □ چ[٤].

أما معنى (الرباط) من الناحية الاصطلاحية: (هي المدن أو البناء المحصن الذي يرابط فيه المسلم للدفاع عن الأرض والعقيدة في الأرض العربية الإسلامية، احتساباً لوجه الله تعالى دون طمع في حال أو مغنم أو جاه، لذلك فالمرابط يكسب رزقه ورزق عياله بما يقوم به من أعمال زراعية أو مهنية أخرى).

وقد وردت أحاديث نبوية كريمة تحث على المرابطة، منها قوله عليه الصلاة والسلام: }**رباط يوم وليلة في سبيل الله خير من صيام شهر وقيامه، ومن مات مرابطاً، ومات مجاهداً وأجري عليه رزقاً من الجنة**{[٥].

وللرباط مدلولان مدلول ديني ومدلول عسكري، ويهمنا في هذا البحث المدلول العسكري له.

نشأة الرباط العسكري

لابد أن يكون نشأة الرباط العسكري، قد أقترن بحركة التحرير والفتوحات ابتداءً منذ صدر الإسلام. وإن كانت النصوص التاريخية لا تشير إلى ذلك، إلا أن الباحث يدرك بأن الجيوش العربية الإسلامية، بعد الانجاز الكبير الذي حققته في معارك العراق والشام ومصر، ضد الفرس(الساسانيين) والروم (البيزنطيين)، كانت بحاجة إلى حماية نفسها من خطر الأعداء، باتخاذ معسكرات متقدمة يرابط فيها الجند لمراقبة تحركات الأعداء، وعلى الأغلب كانت هذه المعسكرات تأخذ شكل تحصينات بسيطة من مجموعة من الخيام، أو

بعض المباني والمسالح التي حررها العرب أو فتحوها، وتقع هذه الأربطة في الأغلب على السواحل البحرية، وهي بذلك خلاف الثغور التي تقع في التخوم البرية.

ويبدو أن أول إشارة وردت في المؤلفات العربية عن اتخاذ العرب للربط هي من عهد الخليفة هارون الرشيد (١٧٠-١٩٣هـ) منها بناء هرثمة بن أعين قائد جيش الخليفة هارون الرشيد رباط المنستير وربط أخرى في أرمينية(٦).

ويشير المؤرخون والجغرافيون العرب إلى عدد كبير من الربط العسكرية التي أقيمت في أنحاء مختلفة من الأراضي العربية الإسلامية، لتؤدي وظيفة الدفاع عن حدود الدولة العربية الإسلامية وسواحلها، منها ما كان على امتداد شواطئ البحر المتوسط، وفي بلاد ما وراء النهر.

فقد كانت الربط العسكرية تنتشر على جميع الشواطئ الجنوبية والشرقية للبحر المتوسط، فمن الزاوية الشمالية الشرقية من هذا البحر، حيث الاسكندرونة، حتى مدينة الصويرة (التي تسمى اليوم) موغادور، على شاطئ بحر الظلمات (الأطلسي اليوم) انشأ العرب ألف مدينة مما كان يسمى (الرباط)، وذلك بمعدل رباط واحد كل ستة كيلومترات(٧).

وما تزال بعض هذه المدن تحمل اسم (الرباط) حتى اليوم، ومنها (الرباط) عاصمة المملكة المغربية(٨).

ومن هذه الربط ما ذكره المقدسي في كتابه أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم وسمّاها بـ(الأربطة الشامية) مثل غزة، عسقلان، ماحوز، رسوف، ويعد رباط عسقلان، من الربط الشامية المهمة(٩).

ومنها ما ذكره ابن رسته في كتابه الأعلاق النفيسة عن الربط المصرية القائمة على سواحل البحر المتوسط والتي سماها بـ(المحارس)(١٠). ومنها ما أشار به ابن زولاق(١١).

اما الربط في بلاد ما وراء النهر، فقد كان المسلمون يتنافسون في بنائها ويخصصون لها النفقات السخية حتى تفي بحاجة المرابطين. وفي هذا يقول الاصطخري: }وترى الغالب على أهل الأموال بما وراء النهر، صرف نفقاتهم على الرباطات وعمارة الطرق والوقوف على سبيل الجهاد ووجوه الخير، إلا القليل منهم، وليس من بلد ولا منهل

ولا مفازة مطروقة ولا قرية أهلة إلا بها من الرباطات ما يفضل عن نزول من طرقــه، وبلغني ان بما وراء النهر زيادة على عشرة آلاف رباط في كثير منها إذا نزل اليهم علف دابته، وطعام نفسه أن احتاج إلى ذلك....{(١٢).

وأشار الاصطخري إلى الأربطة فيما وراء النهر أثناء حديثه عن مدينة (بيكند) فقال: } ان بها من الرباطات مالا أعلم من بلدان ما وراء النهر أكثر عدداً منها، وبلغنــي ان عددها نحو الف رباط....{(١٣).

وعن الأربطة فيما وراء النهر ايضــاً تحــدث المقدســي بأنــه كــان بمدينــة }اسفينجاب، وهي ثغر ودار جهاد– الف وسبعمائة رباط يجد فيها أصحاب الحاجة طعاماً لهم وعلفاً لدوابهم{(١٤).

لمحة في منهج الفكر العمراني الإسلامي

امتاز الفكر الإسلامي العمراني بالشمولية في مبادئه العامة وبالتخصصــية فــي جزيئات التطبيق، أي أنه يبدأ بالأعم الاشمل كسياسة عامة، وينتهي إلى التخصص الدقيق في كل فرع من الفروع، كانعكاس للنظام الإداري للدولة الإسلامية نفسه، والذي يقوم على رأسه الحاكم ومعاونيه، وينتهي إلى القاعدة العريضة من أفــراد الأمــة، وتتــدرج هــذه المستويات ومسئولياتها بتدرج البحث في الفكر العمراني الإسلامي تدرجاً يبدأ من عرض سياسة العمران للدولة بصفة عامة، ثم ينتقل إلى الفكر الموجه لتخطيط المدن، ويتدقق إلى ان يصل إلى دراسة دقائق الحرف والصناعات المتصلة بالعمران، وهو كل يعمــل فــي إطار واحد، وتؤثر وتتأثر جزيئاته بعضها ببعض.

ومع هذا التنوع والتدرج تنوعت المصادر التــي تعرضــت للفكــر العمرانــي الإسلامي، ابتداء من تلك المصادر التي اهتمت بالاجتماع السياسي إلى المصادر الفقهيــة وكتب الحسبة. فالمصادر التاريخية والجغرافية التي تتحدث عن تاريخ المدن وخططهــا، فضلاً عن كتب الأدب التي تمس السلوك الاجتماعي مساً مباشراً في أطار التعاليم الدينية الإسلامية، والوثائق ومصادر القضاء الإسلامي التي تسجل حالات التنفيذ القضائي المنظم لعمليات البناء بالمدن الإسلامية، وغير ذلك من المصادر التي تعكس صــوراً واضــحة لنشاطات الحياة ومظاهرها المختلفة داخل المدينة الإسلامية.

ويزيد الكشف على ما جاء بهذه المصادر صورة المدينة الإســلامية وضــوحاً، فهي تسجل حياة المدينة تسجيلاً صادقاً، ومن ثم تبرز أهمية الربط بــين دراســة المــدن

الإسلامية ودراسة التراث الإسلامي المدون في المخطوطات والوثائق باعتبارها مصـــدراً مهماً إلى جانب ما تبقى من آثار هذه المدن، ولاسيما أن كثيراً مـــن الجوانـــب الأثريـــة والمعمارية يتأكد فهمها بصورة سليمة في ضوء هذه المصادر التي كانت عنصر الاتصال الأساسي الذي عن طريقه تتناقل الأجيال ثقافتها وخبرتها[١٥].

وقد تضمنت كتب تاريخ الاجتماع السياسي عادة، أبواباً، خاصة بالعمران توضح الأسس والنظريات التي يجب على الحاكم المسلم أتباعها فيما يختص بسياســة العمـــران. وكانت هذا المصادر من وضع علماء على علم واسع بحياة المجتمع والمتغيـــرات التـــي تواكبها، بل إن هذه المؤلفات كان يكتبها أصحابها بين حقبة وأخرى حرصاً مـــنهم علـــى النهوض بالمجتمع، وتقويماً لسياسة الحاكم برسم المنهج الصحيح الذي يجب اتباعه، فضلا على ذلك أن تواليها يعكس مراحل تبلور الفكر الإسلامي العمراني على مراحل تاريخـــه المتتابعة، ومن هذه المصادر على سبيل المثال لا الحصر كتاب:

(سلوك المالك في تدبير الممالك على التمام والكمال) لشهاب الدين أحمـــد أبـــن محمد ابن أبي الربيع (ت٢٧٢هـــ/٨٨٥م) الذي كتبه للخليفة المعتصـــم بـــالله العباســـي (ت٢٢٧هـــ/٨٤٢م).

(الأحكام السلطانية والولايات الدينية) لأبي الحسن علي بن محمـــد بـــن حبيـــب البصري البغدادي الماوردي (ت٤٥٠هـــ/١٠٥٨م).

(السياسة) لأبي محمد علي بن احمد بن سعيد بن حزم (ت٤٥٦هـــ/١٠٦٤م).

(الشهب اللامعة في السياسة النافعة) لابن رضوان (ت٥٦٥هـــ/١١٦٦م).

(مقدمة ابن خلـــدون) لعبـــد الـــرحمن بـــن محمـــد بـــن خلـــدون المغربـــي (ت٨٠٨هـــ/١٣٤٨م).

(بدائع السلك في طبائع الملك) لأبي عبد الله بن الأزرق (ت٨٩٦هـــــ/١٤٩٠م) وغير ذلك من المصادر المشابهه.

معايير (شروط) ابن أبي الربيع شهاب الدين أحمد بن محمد (ت٢٧٢هـ/٨٨٥م)في أنشاء المدن

تختلف المدن وتتنوع باختلاف وظائفها وظروف انشائها ومواقعها والمـــؤثرات التي تؤثر على نموها وتطورها، وهو أمر يظهر جلياً عندما نتعرض بالدراســـة لمدينـــة بعينها دراسة تفصيلية، ولكن من خلال مصادر التراث الإسلامي يمكن أن نعرض لمفاهيم

نظرية أساسية أشار المفكرون المسلمون إلى ضرورة الأخذ بها عند اختيار مواقع المدن وتخطيط مواضعها.

ويُعّد (إبن أبي الربيع) من أوائل الذين عرضوا لذلك، فقد حدد مثلاً شروطاً ستة تجب مراعاتها في اختيار موقع المدينة، وهي:

١. سعة المياه العذبة.
٢. إمكان الميرة المستمدة.
٣. اعتدال المكان وجودة الهواء.
٤. القرب من المرعى والاحتطاب.
٥. تحصين منازلها من الأعداء والذعار.
٦. يحيط بها سور يعين أهلها، بالدفاع عن مدينتهم.

ثم يحدد شروطاً ثمانية أخرى يجب أن يراعيها الحاكم عند تخطيط موضع المدينة وهي:

١. أن يسوق إليها الماء العذب ليشرب أهلها ويسهل تناوله من غير عسف.
٢. ان يقدر طرقها وشوارعها حتى تتناسب ولا تتضيق.
٣. ان يبني جامعاً للصلاة في وسطها ليتعرف على جميع أهلها.
٤. ان يقدر أسواقها بحسب كفايتها لينال سكانها حوائجهم عن قرب.
٥. ان يميز بين قبائل ساكنيها بألا يجمع أضداداً مختلفة متباينة.
٦. ان أراد سكناها فليسكن أفسح إطرافها، ويجعل خواصه محيطين به من سائر جهاته.
٧. ان يحيطها بسور مخافة اغتيال الأعداء لأنها بجملتها دار واحدة.
٨. ان ينقل إليها من أهل العلم والصنائع بقدر الحاجة لسكانها حتى يكتفوا ويستغنوا بها عن الخروج إلى غيرها[١٦].

وتكشف هذه الشروط عن رؤية تخطيطية للمدينة الإسلامية اهتمت بالجوانب الوظيفية والاجتماعية والسياسية لمجتمع المدينة الإسلامية مما يؤكد أصالة المدينة الإسلامية، وعمق الفكر الإسلامي ورؤيته السليمة في تخطيط المدن، وهو فكر تبلور ونضج مع تقدم العصر مستفيداً في ذلك بالتجربة.

وبعد ذلك بحوالي ستة قرون يعرض ابن خلدون[١٧]، وابن الأزرق أفكاراً متطورة، مستفيدة من التجربة، تتعلق باختيار مواقع المدن وتخطيطها، والذي يعنينا هنا

منها ما يتعلق بالاعتبارات الخاصة التي تجب مراعاتها بالنسبة لاختيار مواقع المدن الساحلية حيث أشار ابن الأزرق إلى }أن تكون في جبل وبين أمة موفورة العدد، ومتى لم تكن كذلك طرقها العدو البحري في أي وقت أراد، لأمنه إجابة الصريخ لها، وعدم غناء حضرها المتعودين على الدعة في الدفاع{[١٨]. ويضرب ابن خلدون مثلا لذلك بالإسكندرية في المشرق، وطرابلس وبرقة وسلا في المغرب[١٩].

ولابد لنا من الإشارة إلى المعايير التي تبناها القدماء من الأوربيين والحديثين منهم التي يتميز على أساسها الموضع وفيما إذا كانت قرية أم بلدة أم مدينة لنقف على مدى علو كعب العرب والمسلمين من جغرافيين وبلدانيين ومؤرخين في مجال تقدم الفكر العمراني.

ان المستشرق كرونباوم قد استشهد بمؤرخ يوناني توفي سنة ١٧٦م على أنه شخص الخصائص التي ينبغي توفرها في المكان الصحيح ليصبح مدينة وهي:

١. المؤسسات الحكومية (سلطة سياسية).
٢. الجمنازيوم.
٣. المسرح.
٤. السوق.
٥. المياه.
٦. الحدود الواضحة.
٧. مجلس يضم أعضاء وممثلين عن السكان. فالمكان الذي يمتلك هذه الخصائص سيكون مدينة[٢٠].

وكما ذكرنا عند بداية حديثنا عن شروط (ابن أبي الربيع) بأن المدن تختلف وتتنوع باختلاف وظائفها وظروف انشائها ومواقعها والمؤثرات التي تؤثر على نموها وتطورها، فأن الأوربيين المحدثين قد اختلفوا في المعايير الواجب توفرها في المكان لكي يصبح مدينة فمن قائل أن وجوب وجود القلعة أو البرج وهؤلاء هم أنصار النظرية العسكرية[٢١]. وهنالك من يرى أن مدينة القلعة أو مدينة الحصن لا تتوفر فيها خصائص المدينة، وهي في حقيقتها مدينة أساقفة لا تحتوي إلا على مؤسسات أسقفية دينية. ولكن ما ينشأ حول هذه الحصون والقلاع من مراكز وتجمعات تجارية هو المهم، حيث يمكث التجار خارج الأسوار مستفيدين من الظروف الاقتصادية والجغرافية كمرور طرق

القوافل، وعلى امتداد هذه الطرق تنبثق بعض المراكز التي تمثل مراكز مرور (ترانسيت) فتتحول إلى مدن تجارية خارج أسوار القلاع فالمدينة وفقاً لهذا التفسير هي مجتمع التجار بالدرجة الأساس وهذا هو رأي أنصار النظرية التجارية[٢٢].

وبين هؤلاء وأولئك يقف أصحاب التفسير السياسي الذي يبين أن الناس من تجار وحرفيين كانوا يمكثون في هذه الحصون والقلاع لأجل حماية أنفسهم وتجارتهم من خطر الهجمات وبمرور الزمن تتزايد أهمية الموضع بزيادة حجم التبادل التجاري فيتطور إلى مدينة. والمدينة السياسية عند أنصار التفسير السياسي تعّد من أقدم أنواع المدن وأكثرها وضوحاً[٢٣].

ان مسألة المعايير هذه كما يبدو قد تبلورت بشكل أوضح عند كل من (اشلي) و(ماكس ويبر) حيث تمكنا من وضع حدٍ للاختلافات السابقة، أو كادا. فقد حققا نجاحاً بوضعهما عدد من الخصائص التي تجمع بين نظريات وتفسيرات مختلفة وجعلوها المعايير الأساسية التي يتحدد بموجبها وضعية مكان ما من الناحية التمدنية. وعلى وجه الخصوص الخصائص التي وضعها (ماكس ويبر) التي أصبحت شائعة عند علماء التمدن يطبقونها أو يستشهدون بها حينما يعالجون قضية معينة من هذا النوع. والاهم في كل هذا أنها أصبحت النظرية التي اعتمد عليها الباحثون في تحديد وضع المدن العربية الإسلامية والتمييز بينها.

وعلى الرغم من وجود عناصر متشابهة في خصائص (اشلي) و(ماكس ويبر) لكن الأخير قد حصل على شهرة واسعة. فكانت معايير (اشلي) تتركز على:

١. توفر الامن والاستقرار وهيمنة السلطة السياسية على النشاطات التجارية.
٢. وجود حصن.
٣. وجود قانون يشمل برعايته المصلحة العامة[٢٤].

أما معايير ماكس ويبر فهي:

١. ان يكون في المكان حصن وسور.
٢. ان يتوفر فيه سوق أو أسواق.
٣. ان توجد فيه محكمة أو قضاء وتشريع يتمتع بقانون مستقل.
٤. وجود نقابة أو أي شكل من التعاون النقابي.
٥. ان يتمتع ذلك المكان بحكم ذاتي مركزي يستند على مبدأ الانتخاب[٢٥].

وإذا ما أوجدنا مقارنة سريعة بين قائمة المؤرخ اليوناني المتوفى سنة ١٧٦م الآنفة الذكر، وبين قائمة ماكس ويبر سنجد بأن هناك حوالي أربعة معايير فيها تشابه علاوة على معايير أخرى كانت مهمة وشائعة في المدينة اليونانية والرومانية كالجمنازيوم والمسرح.

وعند المقارنة بين شروط (ابن أبي الربيع) وبين معايير(ماكس ويبر) نلاحظ أنهما يلتقيان بخمسة نقاط من أصل ستة نقاط أساسية، أي أن ابن أبي الربيع الذي سبق عهده ماكس ويبر(المشهور لدى الباحثين الغربيين)، قد قدم معايير استقاها منه ماكس وغيره[٢٦]. في حين أغفل الأخير معايير هي في غاية الأهمية وعلى كافة مناحي الحياة بالنسبة للفرد وللمجتمع والدولة على حد سواء.

فقد أكد ابن أبي الربيع على سعة المياه العذبة وعلى سهولة الحصول عليها من غير عناء وهو أحد شروط الحياة لجميع الكائنات الحية، ثم أكد على اعتدال المكان وجودة الهواء وهي حالات صحية- حضارية ترقى إلى مصاف التفكير الراقي عند اختيار مواضع المدن في الوقت الحاضر. والقرب من المراعي والاحتطاب وسهولة الحصول على الميرة كلها أمور تصب في منافع الإنسان والحيوان وتقيم له وزناً في سد حاجاته الأساسية المهمة والمهمة جداً. فهو قد وضع نصب عينيه استعمالات الأرض التي تحيط بالمدينة مع تحديد أبعاد هذه الاستعمالات وطبيعة المنتج من الأرض. وهكذا فقد أشار إلى النطاق الرعوي والنطاق الزراعي والنطاق الغابي. إذ يوفر الحليب ومنتجاته من النطاق الأول الذي يمثل حيز الرعي للحيوانات. أما الحبوب والغلات الزراعية المختلفة فتقدم من النطاق الثاني. يلي ذلك نطاق الغابات الذي يوفر مواد الوقود وبعض مواد البناء من الأخشاب[٢٧].

وقد ذهب ابن أبي الربيع بعيداً في نظرته الحضرية الآنية والمستقبلية حيث أشار إلى ضرورة تقدير الطرق والشوارع حتى تتناسب مع النمو السكاني والعمراني ولا تضيق مستقبلاً، أي وضع تخطيطه وفق البعدين المكاني والزماني، مع التأكيد على المتغيرين الاجتماعي والعمراني، إذ لا يمكن أن يتم التخطيط للمكان من قبل الإنسان باستبعاد متغير الزمان، حيث تتفاعل وحدتي الزمان والمكان حول محور أساسي هو الإنسان الذي يتم التخطيط بواسطته ومن أجله وأجل المكان الذي يتعامل معه.

أما استقدام أهل العلم والصنائع بقدر الحاجة للسكان وبما يطمئن سد الحاجة أو ما يسمى في الوقت الحاضر بالاكتفاء الذاتي، فإن ابن أبي الربيع قد وضع نفسه في مقدمة واضعي أسس الفكر الإسلامي العمراني النظري، وتطبيقاته العملية، وكيف لا وإن الإسلام دين مدني وأن تشريعاته سدت النقص الذي اعترى الفكر الإنساني في الحقب السابقة، وأعطت قواعد صالحة لكل زمان ومكان، سعى لها فكر الإنسان على مراحل تاريخه في رؤيته الفكرية النظرية (للمدينة الفاضلة) وعجز أن يحقق واقعاً ملموساً لها بأي صورة من الصور، فجاء الإسلام وهذب من طبائع النفس البشرية وارتقى بها وانعكس ذلك في صفاته التي تمثلها المدينة الإسلامية باعتبار أن (المدينة هي الحضارة).

الهوامش

(١) كلايسون، جون: مدخل إلى التخطيط الإقليمي- المفاهيم النظرية والتطبيق، ترجمة الدكتور أميل جميل شمعان، مطبعة وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، بغداد ١٩٨٨، ص٧٩.

(٢) إبن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن منظور. لسان العرب بيروت، (١٩٦٥)، ٣٠٧/٧. اكد ابن منظور هذا بقوله (بان العرب تسمي الخيل إذا ربطت بالأمنية وعلفت ربطاً، وواحدها ربيط).

(٣) سورة الأنفال/ ٦٠. ومعنى رباط الخيل الوارد في الآية الكريمة أعلاه، كما يذكر الزمخشري في تفسيره الكشاف، ط٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب: ٣٠٨/١، (كان تخصيصاً للخيل).

(٤) سورة آل عمران: ٢٠٠.

(٥) ابن تيمية: تقي الدين أبي العباس احمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني الدمشقي. مجموعة الرسائل الكبرى (القاهرة١٩٥٥): ٦٢/٢، ومنها قوله ﷺ }**رباط يوم وليلة في سبيل الله خير من الدنيا وما عليها**{.

(٦) أبو العرب: محمد بن أحمد بن تميم القيرواني. طبقات علماء افريقية وتونس،تونس (١٩٦٨)، ص٥٢.

(٧) إبن تغري بردي: جمال الدين أبو المحاسن يوسف. النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، دار الكتب المصرية، القاهرة، (١٩٣٩-١٩٦٠)، ٢٢١/٦ و٢٥٤.

[٨] الولي: الشيخ طه. المدينة في الإسلام، مجلة الفكر العربي،العدد ٢٩، لسنة ١٩٨٢، ص٢٨.

[٩] المقدسي: شمس الدين ابو عبد الله محمد بن أبي بكر. أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ليدن (١٨٧٧) ص ١٧٧.

[١٠] ابن رسته: احمد بن عمر. الاعلاق النفيسة، ليدن (١٨٩١م)، ص١١٨. ويشير إلى الربط التي كانت على سواحل البحر المتوسط دون أن يذكر أسماءها.

[١١] ابن زولاق: الحسن بن ابراهيم. ذكر مصر واخبارها، مخطوطة، الورقة ٦٨. فضلا عن ذكره للربط المصرية التي أقيمت على سواحل البحر المتوسط، فقد ذكر تلك التي أقيمت لمواجهة البربر والسودان في جنوب البلاد مثل رباط أسوان على النوبة ورباط الواحات على البربر والسودان.

[١٢] الاصطخري: ابو إسحاق ابراهيم بن محمد.مسالك الممالك (ط/١٩٦١) ص٢٠.

[١٣] الاصطخري: المصدر نفسه، ص٢٢.

[١٤] المقدسي: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص ١٨٠.

[١٥] ينظر: ناجي: عبد الجبار (دكتور) المدينة العربية الإسلامية في الدراسات الأجنبية، مجلة المورد، مجلد ٩، لسنة ١٩٨٠.

[١٦] ابن ابي الربيع: شهاب الدين أحمد بن محمد بن ابي الربيع. سلوك المالك في تدبير الممالك على التمام والكمال، ص ١١٨، ١٢١-١٢٢.

[١٧] ابن خلدون: عبد الرحمن بن محمد المغربي. المقدمة (ط/ بيروت)، ص ٣٠٧ وما بعدها.

[١٨] ابن الازرق: أبو عبدالله. بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق: د.محمد عبد الكريم (الدار العربية للكتاب ١٩٧٧)، ٢/٢٦٧.

[١٩] ابن خلدون: المصدر السابق، ص ٨٣٩-٨٤٠.

[20] Von Grunebaum: The Muslim town and Helienistic town in Scientia, (1955) P.364.

إن كرونباوم يتقصد أن يطلق على المدينة الإسلامية كلمة Town تعني (بلدة) والكلمة اذا مارجعنا إلى التصنيف الالماني للمدينة تكون أقل مرتبة من City من حيث عدد السكان والمؤسسات.

الدكتور عبد الجبار ناجي: المدينة العربية الإسلامية في الدراسات الأجنبية، ص ١٥٢.

(21) Maitland, F: Township and Bourough (Cambridge 1898) P.18.
(22) Pirenne, H.: Medieval cities (Princeion 1925) P.25.
(23) Kenneth, Bolding: The death of the City: Afrightened Look at Past Civilization in The Historian and The city, P.133.
(24) Ashley, :The beginnings of towns Life in the Middle **ages,** in QJE (1896) P.382-384.Charles L. Redman: The Rise of Civilization from Early Farmers to Urban Society in the Ancient Near East (W.H. Freeman and Company, San Francisco, 1978) pp.215- 242.
(25) Max, Weber: the City (New York 1955) p.81.
د.عبد الجبار ناجي: دراسات في تاريخ المدن العربية الإسلامية (البصرة ١٩٨٦) ص١٥.
(٢٦) وقد سبقت الأفكار عن نشأة المدن نظريات (روبرت كارنيرو) و(دياكونوف) و(فيلب سميث) و(كويرل يونج) و(مجواير جبسن) و(روبرت آدم) و(جوردن شايلد) وغيرهم من أصحاب النظريات الحديثة التي حاولت تفسير كيفية نشأة المدن.
(٢٧) ينظر الأشعب، أ.د.خالص حُسين: إقليم المدينة بين التخطيط الإقليمي والتنمية الشاملة، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة بغداد، بيت الحكمة، ١٩٨٩، ص٥٦.

المصادر والمراجع العربية والأجنبية

أ- المصادر العربية:

- الاصطخري: أبو إسحاق إبراهيم بن محمد (توفي حوالي سنة ٣٤٠هـ/ ٩٥١م). مسالك الممالك (ط / ١٩٦١).
- إبن تغري بردي: جمال الدين ابو المحاسن يوسف (٨١٣-٨٧٤هـ). النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة. (دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٦٣).
- إبن تيمية: تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني (ت٧٢٨هـ/ ١٣٢٧م). مجموعة الرسائل الكبرى (القاهرة ١٩٥٥).
- إبن خلدون : عبد الرحمن بن محمد المغربي (ت ٨٠٨هـ/ ١٤٠٦م). المقدمة (ط/بيروت ١٩٦٠).
- إبن أبي الربيع: شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع (ت٢٧٢هـ/ ٨٨٥م). سلوك المالك في تدبير الممالك على التمام والكمال (بيروت ١٩٨٠).

- ابن رسته: احمد بن عمر (كان حيا سنة ٢٩٠هـ). الاعلاق النفسية (ليدن ١٨٩١م).
- ابن الازرق: ابو عبد الله (ت٨٩٦هـ/ ١٤٩١م). بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق: د.محمد عبد الكريم (الدار العربية للكتاب ١٩٧٧).
- الزمخشري الامام أبو القاسم جار الله (ت٥٣٨هـ/١١٣٤م). الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الاقاويل في وجوه التأويل (دار، المعرفة، بيروت، بلا.ت).
- ابن زولاق: الحسن بن إبراهيم (ت في اواخر القرن السابع الهجري). ذكر مصر واخبارها، مخطوطة، الورقة ٦٨.
- ابو العرب: محمد بن احمد بن تميم القيرواني (ت في عام ٣٠١هـ/ ٩١٣م). طبقات علماء افريقية و تونس (تونس ١٩٦٨).
- المقدسي: شمس الدين ابو عبد الله محمد بن ابي بكر البشاري (ت٣٧٥هـ/ ٩٨٥م). احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم (ليدن ١٨٧٧).
- ابن منظور: ابو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور (ت٧١١هـ/ ١٣١١م). لسان العرب (بيروت ١٩٦٥).

ب- المراجع العربية

- الاشعب، خالص، حسني (الدكتور). اقليم المدينة بين التخطيط الاقليمي والتنمية الشاملة، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، بيت الحكمة ١٩٨٩.
- ناجي عبد الجبار (الدكتور). دراسات في تاريخ المدن العربية الإسلامية، (البصرة١٩٨٦).
- المدينة العربية الإسلامية في الدراسات الأجنبية، دراسة نقدية معاصرة، مجلة المورد، مجلد ٩، عدد ٤ لسنة ١٩٨٠.
- خليل: سعيد. الربط الإسلامية، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة بغداد، ١٩٧٣.
- زكي: عبد الرحمن (الدكتور). المدينة العربية في شمال افريقيا. (المؤتمر السادس للآثار في البلاد العربية ١٩٧٣).
- الولي: الشيخ طه.المدينة في الإسلام، مجلة الفكر العربي، العدد ٢٩ لسنة ١٩٨٢.

ج- المراجع الاجنبية المترجمة

- كلايسون، جون: مدخل الى التخطيط الأقليمي– المفاهيم النظرية والتطبيق، ترجمة الدكتور أميل جميل شمعان، (بغداد ١٩٨٨).

د- المراجع الأجنبية

- **Ashley**: The beginnings of towns life in the Middle ages, in QJE (1896).
- **Charles, Redman:** The Rise of Civilization from Early farmers to Urban Society in the Ancient Near East. (W.H. Freeman and Company, San Francisco, 1978).
- **Keneth, Bolding:** The death of the city: Afrightemed look at past civilization in the Historian and the city.
- **Maitland, F.**: Town ship and Bourough (Cambridge, 1898).
- **Max, Weber:** The City (New Yourk, 1955).
- **Pirenne, H.**: Medieval Cities (princeion, 1955).
- Von Grune baum: The Muslim town and Helienistic town in Scientia (1955).

أثر الإيمان بالله على سلوك الأفراد الاقتصادي

د. احمد ياسين عبد
كلية الشريعة والقانون/ الجامعة الإسلامية

المقدمة

لكل نظام اقتصادي فلسفة وسلوك منهجي يتضمن الأفكار الاقتصادية التي يؤمن بها، ولابد له من عقيدة يؤمن بها يكون لها أثر واضح في النظام الذي يسلكه مجتمع ما.

ويختلف الاقتصاد الإسلامي عن الاقتصاد الوضعي من حيث الأصول المنهجية لكل منهما، فالأصول المنهجية للأول هي الكتاب والسنة التي تحدد رؤيته، أما الثاني فهو يعتمد على ما وضعه البشر منطلقاً من رؤى مادية بحتة. إن العقيدة الإسلامية القائمة على الإيمان بالله تعد مصدراً أساسياً للاقتصاد الإسلامي فهو يأخذ منها قيمه وقواعده وأصوله وخصائصه ليحقق أهدافه في الحياة، والإيمان بالله يدفع الإنسان إلى الخوف منه، وينعكس بسلوكه وتصرفه، فهو تارة يمنعه من مزاولة الأنشطة الاقتصادية المحرمة، وتارة يدفعه إلى مزاولة النشاط الاقتصادي المشروع وهو في حد ذاته عبادة ومن وسائل التقرب إلى الله، ولذلك جاء هذا البحث لبيان أهمية الإيمان بالله وأثره على سلوك الأفراد الاقتصادي.
وقد قُسِّم هذا البحث إلى أربعة مباحث:

المبحث الأول: أثر الإيمان بالله على الإنتاج.

المبحث الثاني: أثر الإيمان بالله على الاستهلاك.

المبحث الثالث: أثر الإيمان بالله على التوزيع.

المبحث الرابع: أثر الإيمان بالله على التبادل.

المبحث الأول
الإيمان بالله وأثره على الإنتاج

يحتل الإنتاج موقعاً مهماً في الدراسات الاقتصادية، وهذا الموقع جاء بسبب كونه يمثل الجانب الرئيسي فيها، فالغاية من القيام بالعملية الإنتاجية هو توفير السلع والخدمات أو زيادة منفعتها للأفراد ليتمكنوا من إشباع حاجاتهم التي تسد رغباتهم، وهذا ما تصوره الأنظمة الاقتصادية الوضعية سواء كانت رأسمالية أو اشتراكية، لذلك نجد أن تعريف الإنتاج في الاقتصاد يقتصر على خلق المنفعة أو زيادتها(١). ويشمل ذلك أيضاً على تحويل في صيغة المادة. إن تصوير مفهوم الإنتاج بهذه الصورة جاء نتيجة التركيز من قبل هذه الأنظمة على البعد المادي فقط؛ لأن الإيمان الذي نحمله هو إيمان مادي بحت، فكان أساس قياس الرفاهية في مجتمعاتها هو التقدم الذي تحرزه في توفير أكبر قدر من السلع والخدمات التي تشبه رغبات أفرادها غير المنضبطة والتي تولد مجالاً غير محدود للحاجات الأمر الذي كان وراء القول بالندرة في الموارد، فكانت عملية الإنتاج في الاقتصاد الوضعي هدفها تحقيق أقصى الأرباح دون النظر إلى ما قد يصيب المستهلك من ضرر من جراء ذلك، وتعني أن الإنتاج يتركز على السلع التي تواجه طلباً كثيراً من قبل الأفراد دون النظر إلى ما تؤديه من ضرر أو نفع.

في حين أننا نجد خلاف ذلك في الاقتصاد الإسلامي لأنه يختلف جوهرياً عن الاقتصاد الوضعي، إن الاقتصاد الإسلامي يقوم على عدد من المفاهيم، فهو يعطي الأهمية الأولى للقيم الأخلاقية والإخوة الإنسانية والعدالة الاجتماعية والاقتصادية، وهو لا يعتمد أساساً على الدولة ولا على السوق لتحقيق رؤيته بل يعتمد على تكامل أدوار القيم والمؤسسات والسوق والأسر والمجتمع والدولة لتحقيق الفلاح والرفاه للجميع(٢).

فيعرف الاقتصاد الإسلامي الإنتاج بأنه ذلك الجهد الدائب في تثمير موارد الثروة ومضاعفة الغلة من أجل رخاء المجتمع، ودعم وجودة قيمه العليا(٣). فالإسلام في ضوء هذا التعريف يهدف إلى إشباع حاجات الإنسان المادية والمعنوية، أي إيجاد المنفعة في شكل سلعة اقتصادية وجعلها صالحة لإشباع الحاجات الإنسانية، على أن يكون ذلك ضمن إطار الشريعة الإسلامية، ويوجب أن تكون السلعة المنتجة وأساليب إنتاجها وتوزيعها مقبولة شرعاً أي أن يكون الإطار الذي تتم فيه العملية الإنتاجية من توظيف وتحويل وإنتاج وتوزيع ضمن دائرة الحلال(٤).

إن أهمية الإنتاج في الاقتصاد الإسلامي تنبع من جوانب متعددة، فالإسلام ينظر إلى الإنتاج على أنه أساس الاستهلاك، والاستهلاك ضروري لبقاء الناس، لذلك أمـــر الله تعالى عز وجل باستهلاك الضروريات التي تتعطل الحياة بفقدانها، وذلك يتوقـــف علـــى الإنتاج؛ لأن الله لم يخلق هذه الموارد في الكون جاهزة للإشباع، وينظـــر الإســـلام إلـــى الإنتاج على أنه عبادة وأنه وسيلة لتنفيذ أوامر الله(٥).

ولكل عملية إنتاجية أهداف يحاول القائم بها تحقيقها لكنها تختلف من نظام إلـــى آخر، ففي ظل الاقتصاد الرأسمالي فإن أهداف الإنتاج محصورة في تعظيم الربح وتحقيق أكبر قدر ممكن من غير وضع إطار يحدد ذلك، أما الاقتصاد الإسلامي فإنه وضع أهدافاً ودوافع تتميز من خلالها سلوكيات المستثمر المسلم عن غير المسلم، فهو يهدف إلى تحقيق أقصى درجة من الانضباط بالقيم الإسلامية، مع تعظيم الأجر والربح في قياسه بالمشاريع الإنتاجية والربح بذلك لا يكون هو الغاية من القيام بالإنتاج وإنما هو وسيلة لتحقيق غايـــة هي خلق المجتمع المتكامل.

لقد وضع الاقتصاد الإسلامي مجموعة إضافية من العوامل المادية وغير المادية لتكون محركة للاستثمار يمكن إجمالها في:

١. وجود الدوافع غير المادية للاستثمار.
٢. تحريم المقامرة.
٣. وجود الزكاة.
٤. تحريم أسعار الفائدة(٦).

فالإيمان بالله يتجلى في التأثير على الإنتاج ينطلق من مفهوم الاستخلاف الـــذي يعد أحد المبادئ الأساسية في الاقتصاد الإسلامي وهو الذي يحدد سلوك الفـــرد المســـلم، يقول الله تعالى: چﭙﭙﭙﭙچ(٧).

إن الرفاه الحقيقي في نطاق الشريعة لا يتحقق بالضرورة بمجرد التركيز علـــى تعظيم الثروة والاستهلاك أنه يتطلب إشباع الحاجات المادية والروحية للإنســـان بطريقـــة متوازنة، ففي حين تتضمن الحاجات المادية الملائمة من السكن والطعام والتعليم والنقـــل، فإن الحاجات الروحية تتضمن القرب من الله والإنسجام العائلي والاجتماعي(٨).

وإذا ما نظرنا إلى العوامل التي وضعها لتحرك الاستمثار نجـــد الإيمـــان بـــالله مؤثراً فيها تأثيراً كبيراً فالإسلام حين يخطط للاستهلاك يرشد المسلم الى توجيه جزء من

دخله يرشد المسلم الى توجيه جزء من دخله نحو الاستهلاك وإنما يشمل الاتفاق في سبيل الله أو الادخار وذلك لا نجده في سلوك الفرد غير المسلم، فالذي يعيش في ظـــل تطبيـــق المفاهيم الاقتصادية التقليدية، على الرغم من أنه يدخر جزء من دخله لكن ذلك الادخار لا يكون من أجل الاستثمار وإنمامن أجل الإقراض بالفائدة.

فالفرد المسلم يحرر إيمانه إلى الواقع العملي المتمثل بالاستجابة لمـــا أمـــر الله والكف عن الغش وعن عما نهى الله سبحانه وتعالى: أن الفرد يمتنع عن المقامرة وكـــل كسب حرام والتعامل بالربا لما تخلقه هذه المعاملات من أضرار اقتصادية تكـــون ســـلبية على الجانب الإنتاجي، ومن جانب آخر يلتزم بأداء الزكاة التي هي ركـــن مـــن أركـــان الإسلام، فالزكاة تؤدي إلى آثار مادية غير مباشرة تتمثل في أن الزكاة لا تشكل عبئاً على المستمثر بل تعتبر إضافة في إطار الأجر والعقاب في دالة متقنة فهي تزيد مـــن نشـــاطه الاستثماري وكذلك زيادة دوافع المستهلك للإنتاج وبالتالي زيادة الـــدخل والاســـتثمار! إن الاقتصاد الإسلامي يوجب على المجتمع توفير الحاجات الضرورية لجميـــع أفـــراده دون إسراف أو تقتير قبل توجيه الموارد لإنتاج غيرها من السلع وذلك بغض النظر عن وجود الطلب الفعال على هذه الضروريات من عدمه.

إن الانطلاقة العقائدية للاقتصاد الرأسمالي ارتكزت على ترسيخ الحريـــة عنـــد الأفراد سواء كان ذلك في السلوك الإنتاجي أو الاستهلاكي، فكانت الرغبات هي الموجـــه الأساسي لخلق الطلب على السلع والخدمات والتي من خلالها توجه عملية الإنتـــاج فـــي ضوء تحقيق الأرباح، أما انطلاقة الاقتصاد الإسلامي فهي منبثقة من عقيدة التوحيد التـــي بعث الله بها رسله، من خلال النصوص التي أكدت وحدانية الخالق سبحانه وتعالى: **چٱٻ ٻ ٻپچ** [٩]، **چگں ں ڻ ڻ ڈ ڈ ۀ ۀ ہ ہچ** [١٠]. لقد رسمت عقيدة التوحيد للمسلم منهجاً متكاملاً للتهذيب الروحي غيرت بموجبه النظرة إلى الكون، فالاعتقاد الأساسي للمسلم هو أن الكون وما فيه من مخلوقات بما في ذلك البشر، خلقه الله وحده، فالموارد في ضوء ذلك أمانة بيد الإنسان عليه أن يحسن استخدامها، فعقيدة التوحيد تدفع بالإنسان إلى العـــيش فـــي ضـــمن القـــيم الأخلاقية الإسلامية والتي تمثل ركيزة أساسية في تحقيق التوازن بـــين مصـــلحة الفـــرد ومصلحة المجتمع وتحقيق مقاصد الشريعة.

إن القرآن الكريم يحث الإنسان على العمل وبذل الجهد للحصول على المكســـب وإن ذلك يتحقق من خلال الرزق، فالإنسان يؤمن بأن الله تعالى هو الرزاق وما عليه إلا

السعي والعمل من أجل ذلك، ويملي عليه إيمانه جهله في الرزق فهو يزيد وينقص، يقول تعالى: **چﮩﮪﮫﮬﮭچ**[11]، ويقول تعالى: **چﯚﯛﯜﯝﯞچ**[12].

وفي ضوء ذلك تتلخص العلاقة بين النشاط الإنتاجي والرزق من خلال:

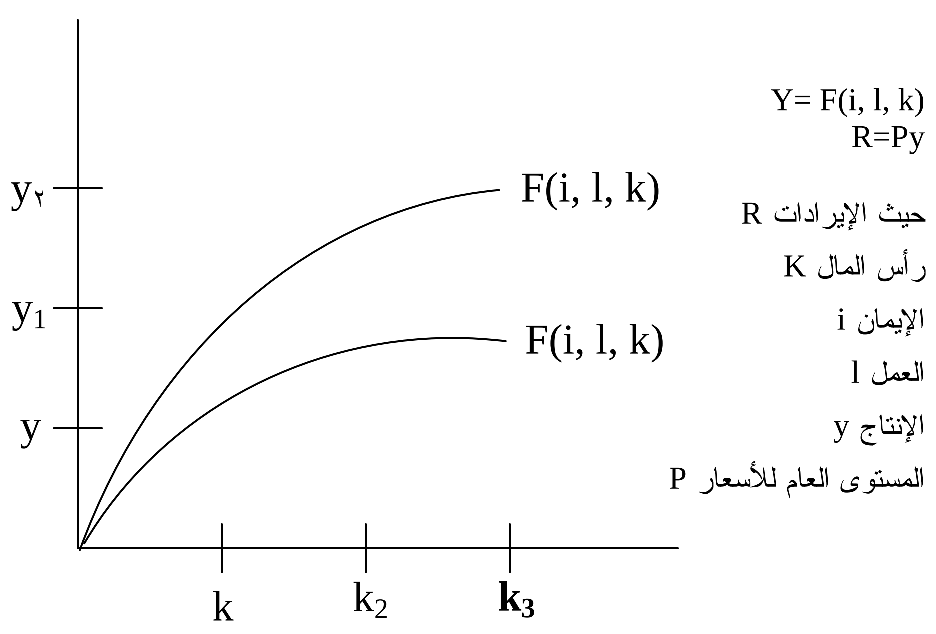
١. أن المسلم سوف يعمل دائماً بنشاط متجدد، فهو يقوم بعمله إرضاءً لله سبحانه وامتثالاً لأمر رسوله ﷺ الذي قال: ﴿**إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنــه**﴾[13] وأن هذا الحديث يوجب على الفرد المسلم إتقان العمل الذي من خلاله تحصل الزيادة في الإنتاج.
٢. إن الإنسان يوازن في وقته بين العمل الإنتاجي والعبادة قــال تعــالى چ□□□□□□ □□□□□□□□□□چ، فهو لا يصرف وقته فــي العمــل ويضــيع بــاقي الحقــوق والواجبات التي عليه كأداء العبادات وتربية أولاده.
٣. إن الإيمان بالله يجعل من المسلم أكثر قدرة على تحمل المخاطر في النشاط الإنتاجي، يقول النبي ﷺ: ﴿**إن الرزق ليطلب العبد كما يطلبه أجله**﴾[14]، فكلمــا زادت القــدرة على تحمل المخاطر زادات احتمالات التجديد والربح والرواج الاقتصادي وهذا يحقق مصلحة المجتمع.
٤. إن الإيمان بالله يجعل المسلم ممتنعاً عن الحرام ويحــرص علــى أن يــتم نشــاطه الإنتاجي وفقاً لما أهله الله وبذلك لا يلجأ إلى الطــرق غيــر المشــروعة لتحقيــق الرزق[15].

ولعل من أبرز ما يمكن أن يعزره موقف الإنسان الإيماني تجاه مسألة الــرزق وأن الأمر في ذلك عائد لله تعالى أن ولد لدى الإنسان القناعة تجاه ما يحصل عليه مــن دخل وإبعاد التمني الحاصل في النفس تجاه الآخرين، يقول الله تعــالى: چ□□□□□□ □□□□□□□□□□□□□□□**ىىيي**□چ[16].

ثم يوضح هذا الإيمان موقف الاقتصاد الإسلامي تجــاه مــا يســمى بالمشــكلة الاقتصادية، تلك المسألة التي تعد الندرة في الموارد أحد أسبابها، وأن المشكلة الاقتصادية هي الأساس في ظهور نظرية الإنتاج. فالله سبحانه وتعالى تكفل برزق المخلوقات ومنهــا بني البشر وأنه سخر ما على الأرض وما في الكون لخدمة الإنسان انطلاقــاً مــن مبــدأ التسخير، يقول تعالى: **چﭑﭒﭓﭔﭕﭖﭗﭘچ** [17]. وبفضل الإيمان تكون النتيجة عكس مــا يقول بها الاقتصاد الوضعي فالاقتصاد الوضعي يلقي باللوم على الطبيعة وأنهــا لا تفــي

بحاجات الإنسان، أما الاقتصاد الإسلامي فإنه يلقي باللوم على الإنسان نفسه لا على الطبيعة لأن وفرة الموارد أصل من أصول الخلق، إنما تظهر الندرة بسبب قصور الإنسان وعجزه وتقاعسه عن استغلال الموارد بالشكل الأمثل، تتكون إصابة الإنسان بالنقص في الحاجات أو الأموال اختيار وابتلاء من الله سبحانه وتعالى وهو ما صرح به القرآن، قال تعالى: چﭡﭢﭣﭤﭥﭦﭧﭨﭩﭪﭫﭬچ[١٨].

لكن من النتائج المهمة في بيان أثر الإيمان بالرزق أن ذلك يؤدي إلى القضاء على الصراع الطبقي الذي ينشأ بين الفقراء والأغنياء، وهذا الإيمان يحرر الإنسان من الخوف على مستقبله في الحياة لأن الله تعالى تكفل برزق الإنسان وأن الفقر والغنى من المتغيرات التي لا تدوم، وذلك يؤكد في نهاية الأمر أن الناس هم في الحقيقة فقراء[١٩]، قال تعالى: چﮦﮧﮨﮩﮪﮫﮬﮭﮮﮯﮰﮱچ [٢٠]، وعند إضافة التقدم الإيماني تكون دالة الإنتاج بالشكل التالي:



فكلما ارتفع الإيمان من (i) إلى (i_1) تنتقل دالة الإنتاج إلى الأعلى فيزداد الإنتاج من y إلى y_1.

المبحث الثاني
أثر الإيمان بالله في الاستهلاك

يمثل الاستهلاك الباعث الرئيسي على القيام بالنشاط الإنتاجي، فلأجل ديمومة الإنتاج واستمراريته لابد من أن يكون هناك استهلاك، فلو لم يكن هناك استهلاك لأصاب الإنتاج حالة كساد تؤدي في نهاية الأمر إلى توقف عملية الإنتاج، وأهمية الاستهلاك تأتي من كونه يرتبط بصلة وثيقة بعملية إشباع الحاجات سواء كانت حالية أو مستقبلية وأن عملية تخصيص الموارد ترتكز على الاختيار الأمثل للحاجات المطلوب إشباعها وهو ما يقوم به الاستهلاك[٢١].

ويعرف الاقتصاد الاستهلاك بأنه ذلك الجزء المستقطع من الدخل الكلي والذي يتم إنفاقه على السلع والخدمات التي تشبع رغباته بطريقة مباشرة[٢٢].

إن طبيعة الإنسان الفطرية تلزمه بالسعي للحصول على دخل يتمكن من خلاله إشباع حاجاته التي بها تدوم حياته وبقاؤه، فهو إذن يتعامل مع ما يحصل عليه من دخل باذلاً أقصى جهوده في توزيع دخله المحدود مقابل الحصول على تلك الحاجات. وفي ضوء ذلك، فإن الاقتصاد الرأسمالي يميل في عملية تخصيص إلى تلبية الطلب الاستهلاكي على السلع والخدمات، فالموارد توجه نحو السلع التي تلاقي طلباً متزايداً في السوق، وإن دخول الأفراد وإنفاقهم الاستهلاكي يعمل كمقياس لرغبات المستهلكين ومؤشراً لا تجاهاتها بالنسبة إلى أنواع وكميات السلع والخدمات المطلوبة، وإن طلب المستهلك تحدده المنفعة التي تحققها كل سلعة بالنسبة له وهذا يمثل نواة النظرية الكلاسيكية المحدثة التي لا تزال سائدة حتى الآن في التحليل الاقتصادي الرأسمالي[٢٣]. ووفق التصور الرأسمالي تكون المنفعة هي المحرك الأساس للأفراد في سعيهم لاقتناء حاجاتهم وهي التي تحدد كمية الطلب على سلعة ما ومقدار ما يمكن أن يدفعه هؤلاء الأفراد من سعر لقاء حصولهم على تلك السلعة.

فالمنفعة هي اللذة والإشباع الذين يحصل عليهما الفرد من استهلاك سلعة معينة[٢٤]. ففي ظل الرأسمالية تسود قاعدة سيادة المستهلك حيث للفرد حرية توزيع دخله بين السلع والخدمات المختلفة حسبما يروق له دون قيود أو تدخل من المجتمع حتى لو كان هذا الاستهلاك ترفياً يبدد موارد المجتمع أو ضاراً بالفرد نفسه[٢٥].

وفي ضوء المفاهيم التي يعتمدها الاقتصاد الرأسمالي انطلاقاً من مبدأ الحرية الفردية يكون المتحكم في الاستهلاك الفردي هو الرغبة الإنسانية، فهو يسعى إلى إشباع

رغباته لأن الأمر في الحصول على الحاجات ملقى على عاتقه فيحاول إنفاق ما يحصل عليه من دخله على إشباع هذه الرغبات، فالفرد هو المسؤول عن سلوكياته في الرأسمالية في ظل غياب المنزومة القيمية التي توجه هذه السلوكيات فعند تفسير سلوك المستهلك فإن النظرية الكلاسيكية تنطلق عن تحليلها لسلوك المستهلك من فرضية أساسها أن المستهلك يتصف بالرشادة ويسعى جاهداً لتحقيق أقصى قدر ممكن من السلع والخدمات المتاحة إليه ولاسيما أنه يواجه عدداً كبيراً من السلع التي تحددت أسعارها وفق آلية السوق(٢٦). فالفرد في ضوء هذه الفرضية متصف بالرشد ولكن ذلك غير موجود على أرض الواقع، فكيف يمكن أن يتصف بذلك وهو أسير رغباته غير المنضبطة والتي تولد لديه دافعاً نفسياً يجعله لا يفرق بين ما يضره وما ينفعه من استهلاكه للسلع المتاحة لديه، ولذلك يعتمد الاقتصاد الرأسمالي على ميول الناس في اختيار السلع والخدمات التي تخطئ لديهم بأعظم تقدير، فالمنفعة تركيبة علمية يستخدمها علماء الاقتصاد كي يستطيعون من خلالها فهم الطريقة التي يقسم المستهلكون العقلانيون مواردهم الشحيحة بين السلع التي توفر لهم الإشباع(٢٧). إن هذا التعظيم للمنفعة من قبل الأفراد في ظل الرأسمالية يؤدي بالإنتاج إلى الانحراف إذ يكون التفضيل فيه للسلع الكمالية على حساب السلع الضرورية وتكون نتيجة ذلك حرمان عدد كبير من الأفراد من الحصول على السلع الضرورية لأنهم لا يملكون القدرة الشرائية التي توجه الإنتاج نحوهم.

إن الاستهلاك في الاقتصاد الإسلامي لم يترك إلى هوى الأفراد وسيطرة نزواتهم بل وضع من أجل قواعد تنظم عملية الاستهلاك تكمن من خلال:

أ. التوسط في الاستهلاك والحث على الاستثمار دعماً للطاقة الإنتاجية للمجتمع وتوفيراً لمتطلبات التنمية.

ب. ربط الاستهلاك بظروف المجتمع وإمكانياته الاقتصادية.

ج. تحريم الاستهلاك للسلع المحرمة والخدمات الضارة بالفرد والمجتمع.

د. الاعتماد على السلوك الرشيد للمستهلك بدوافع عقيدته وإيمانه(٢٨).

وفي ضوء هذه القواعد يقف الاقتصاد الإسلامي معتدلاً تجاه مفهوم الحرية الاقتصادية حيث يقر الحرية الاقتصادية المقيدة والتي تعني ممارسة الأفراد للأنشطة الاقتصادية المختلفة على وفق القواعد والضوابط الشرعية حيث لا توجد أنشطة تتعارض مع النصوص الشرعية أو المثل الأخلاقية التي يؤمن بها الإسلام(٢٩). لقد صاغت النظرية

الكيزية مفاهيمها وفق الرؤية المادية التي تنطلق من خلالها فقد أقرت أن الاستهلاك لـــه صلة وثيقة بالدخل فكلما ارتفع الدخل يزداد الإنفاق الاستهلاكي على السلع وإذا انخفــض الدخل قل الإنفاق على هذه السلع، وهذا لا نجده في الاقتصاد الإسلامي، فعلى الرغم مــن تغير الدخل يغير من الإنفاق، لان الإسلام رسم منهجا للفرد يقوم من خلاله ويعطـــي لـــه حدود لا يمكن تجاوزها ، يقول الله تعالى: چپپپپپٺٺٺٺچ [٣٠]. يقول القرطبـــي فـــي تفسير هذه الآية: }إن الله أحل في هذه الآية الأكل والشرب ما لم يكن مســرفاً أو منـــدراً فأما تدعو الحاجة إليه وهو ما سد الجوعة وسكن الظمأ فمندوب إليه عقلاً وشرعاً. وأمـــا الزائد على قدر الحاجة ففيه قولين: حرام ومكروه{[٣١]. ثم يضـــع الإســـلام ســـلماً مـــن الحاجات نرتب فيه حسب أهميتها إلى مستويات ثلاثة:

١. الضروريات: وهذه لا يمكن أن تقوم الحياة بدونها ويلزم من الإخلال بها اختلال في الحاجات الأخرى، وقد تضـــمنها قولـــه تعـــالى: چڈڈژژڑڑکککگگگگڳچ[٣٢]. فالضروريات وقف مدلول هذه الآية هي المسكن والمأكل والمشرب والملبس.
٢. الحاجيات: وهي التي تكمل الضروريات وبفقدانها يصـــيب النـــاس حـــرج ومشـــقة كالكهربائيات المنزلية.
٣. الكمالية: وهي التي تجعل حياة الناس أكثر سهولة ويسر ومثالها الأكل الطيبات[٣٣].

إن التوجه الاستهلاكي وفق هذا السلم يشترك فيه جميع الأفراد فـــي الاقتصـــاد الإسلامي فكل من يتعدى عن ذلك يصير إلى أمر غير مقبول شرعاً، فالإسلام يهدف أولاً إلى توفير الحاجيات الأساسية للفرد والمجتمع، وعند ذلك لا يستطيع المنتج المســـلم مـــن الانحراف عن المنهج الذي رسمه له الشارع الحكيم. إن الجانب الإيماني الموجود لـــدى الفرد المسلم هو الذي يصوغ عقلانيته ورشادته الاستهلاكية، فأثر الإيمان بـــالله يتجلـــى وضوحه في سلوك المسلم الاستهلاكي ومن توجهه نحو اقتناء السلع الضارة والمحرمـــة، وإنما يلجأ إلى استهلاك الطيبات، إذ إن الأولى قد نهى الشارع عنها والثانيـــة أمـــر بهـــا الشارع، قال تعالى: چ□□□□□□چ [٣٤]. فالمسلم يسعى إلى تعظيم الأجر الأخـــروي، وهذا لا يمكن الحصول عليه بمخالفة أوامر الشريعة، إن الالتزام الإيماني يقضـــي علـــى المسلم الالتزام بالقيم والمبادئ الأخلاقية التي تصنع الفرد المسلم عند الاستهلاك في حـــد معين مقرر شرعاً وهو حد الكفاية لا يمكن تجاوزه، إذ إن من أبرز الأهداف التي يحققها الالتزام بالقيم الأخلاقية هو كبح جماح المصلحة الذاتية وإيجاد حالة توازن مع المصـــلحة

الاجتماعية. وهذا ما لم يستطع الاقتصاد الرأسمالي تحقيقه، وتساعد القيم الأخلاقية على تحويل أذواق وتفضيلات المستهلكين بحيث لا يقتصر الإنفاق الاستهلاكي أساساً على الضروريات ويقال فيها السرف والتبذير(٣٥).

ويرسم الإيمان بالله للفرد المسلم طريقاً يسلكه يتمثل ذلك في السلوك الوسطي في الإنفاق على الحاجيات، فهو عندما يحصل على الدخل فإنه يوجه جزء منه نحو الحاجات والجزء الآخر نحو الادخار الذي يدفع بالتالي نحو الاستثمار ومن ثم يزداد الإنتاج، وبوسطية تعظمم المنفعة الاستهلاكية للمسلم وذلك يحصل من خلال توازن الإنفاق الذي يمكن من الحصول على الأجر في الدنيا والآخرة وذلك يكمن في:

١. الإنفاق على استهلاك الطيبات من أجل الاستعانة على عبادة الله.
٢. الإنفاق في سبيل الله على الفقراء وبناء المشاريع الخيرية(٣٦).

كما أن الإيمان بالله يضبط الرغبات الإنسانية، فليس كل ما يشبع رغبة للنفس يمكن الحصول عليه في الاقتصاد الإسلامي، وإنما التعامل مع ذلك يتم على أساس ما تقرره ضوابط الشريعة الإسلامية. فما كان حلالاً جاز إفتاؤه وما كان حراماً لا يجوز، وبذلك يمكن السيطرة على حدود الحاجات فتكون المنفعة في الاقتصاد الإسلامي هي اللذة والإشباع اللذان يحصل عليه الفرد من استهلاك سلعة مقبولة شرعاً(٣٧)، فتكون الرغبة في ضوء ذلك ظاهرة إرادية يمكن التحكم بها وضبطها.

وفي ضوء ما تقدم يكون رشد المستهلك وعقلانيته ليس فرضية في الاقتصاد الإسلامي وإنما حقيقة تتجسد واقعياً خلافاً للاقتصاد الرأسمالي.

اثر الإيمان بالله على التوزيع

اهتمت المدرسة الكلاسيكية اهتماماً كبيراً في قضية التوزيع حتى عد ريكاردو وهو أحد أقطاب المدرسة الكلاسيكية أن قضية التوزيع هي المشكلة الأولى التي تكون دراستها موضوع علم الاقتصاد، ويتصرف نظام التوزيع بشكل عام في الفكر الاقتصادي إلى التعرف على الأسلوب الذي يتم فيه تحديد الدخول الموجه إلى الأفراد، وفي نفس الوقت يتنازع الفكر الاقتصادي على أسلوبين من التوزيع هما:

١. التوزيع الوظيفي: ويعني حصول أصحاب عناصر الإنتاج على دخول نقدية مقابل ما يقومون به من وظائف اقتصادية في عملية.

٢. التوزيع الشخصي: وهو الذي يهتم بدراسة أنصبة الأفراد من الدخل القـومي وبـين كيفية تحديده مستويات الدخول والعوامل التي تؤدي إلى تفاوت الدخول[٣٨].

وفي ضوء الأفكار الاقتصادية الوضعية فإن عملية التوزيع تتبع عملية الإنتـاج فلا يمكن أن يتم توزيع أي دخل قبل إنتاجه، فالرأسمالية تقر أن العامل المؤمن الذي عليه عملية التوزيع هو أشكال الإنتاج وأساليبه السائدة[٣٩].

إن اساليب التوزيع المشار إليها هي من نتاج الرأسمالية حيث يهتم الأول بتحليل عوائد عناصر الإنتاج دون الاهتمام بطريقة مساهمة الأفراد والثاني يهتم بالدخول الفردية، وعناصر الإنتاج في الرأسمالية هي الأرض وعائدها الريع والعمل وعائده الأجـر ورأس المال وعائده الفائدة والمنظم وعائده الربح، إذ يخضع هذا التوزيع في ظل الرأسمالية إلى قواعد العرض والطلب في تحديد أسعار استخدام العناصر الإنتاجية المختلفة شـأنها فـي ذلك شأن السلع الاقتصادية وأن المنتج في استخدام هذه العناصر يسعى إلى أفضل توليفة ممكنة من الحصول على أكبر قدر ممكن من الربح[٤٠].

ولعل إن أحد أهم الأسباب التي تؤدي إلى وجود تفاوت كبير في الـدخول هـي الملكية، إذ لا تخضع الملكية في ظل الرأسمالية إلى قواعد تحدد صحة مسارها، فالفرد له حرية في التملك وحرية في التصرف وبالطبع فإنه في ظل نظام التوزيع المنيع فيها فـإن أصحاب الأملاك والأموال سوف يحصلون على عوائد كبيرة تجعل بيـنهم وبـين بـاقي الأفراد تفاوتاً كبيراً، فالأفراد يكسبون دخولهم إما من خـدمات العمـل التـي يفيـدونها فيحصلون على أجور، وإما بسبب ملكهم لرأس المال فيحصلون على الفائدة، أو أرباح كما يحصل للمنظم، لكن تكون عوائد ملكية رأس المال أعلى عوائد عناصر الإنتـاج وكـذلك الأرباح ولكنها ليست ثابتة فهي تتغير بين فترة وأخرى طبقاً لظـروف السـوق السـائدة فترتفع أيام الرخاء وتهبط أيام الكساد[٤١].

إن النظام الاقتصادي الإسلامي يختلف عن الاقتصاد الرأسمالي اختلافاً جـذرياً، وذلك يعود إلى الاختلاف في الأصول المنهجية لكلا الفكـرين، فقـد وضـع الاقتصـاد الإسلامي في نظرية التوزيع قواعد تساعد على تقليل هذه التفاوتات الموجودة بين الأفراد، فقد حدد قواعد اكتساب الملكية التي لا تتم إلا من خلال طرق مشروعة أهمهـا العمـل، انطلاقاً من النصوص القرآنية التي تحدد ذلك مثل قوله تعـالى: **چﭫﭬﭭﭮﭯﭰﭱﭲﭳﭴ ﭵﭶچ**[٤٢].

ويتبنى الاقتصاد الإسلامي مبدأ المساواة المطلقة بين الأفراد كأساس في نظـــام التوزيع، وهذا المبدأ يستخدم في إشباع الحاجات الأساسية لكل مسلم في حدود الإمكانيات المتاحة من الموارد والسلع، فإذا كانت الموارد الاستهلاكية المتاحة محدودة وتكفي لإشباع حاجات الأفراد، أو لا تكفي لإشباعها كاملة، فإنه لابد من التساوي ولا يسمح بالتفاوت في التوزيع(٤٣).

وهذا المبدأ يقرره قوله ﷺ: }**من كان معه فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له، ومن كان معه فضل زاد فليعد به على من لا زاد له**؛(٤٤).

وتسعى الأنظمة الاقتصادية من خلال التوزيع إلى تحقيـــق الرفـــاه الاقتصــــادي للأفراد، إلا أن الاقتصاد الإسلامي يوجه الأساليب التي تبناها إلى تحقيق أهداف اقتصادية عدة منها:

١. إن الغاية من نظام التوزيع الإسلامي هي تنفيذ نظام اقتصادي يستطيع أي فـــرد أن يستفيد من كفاءته ومؤهلاته كي يكون أكثر نفعاً وهذا لا يكون إلا إذا أمكن استعمال القوى الطبيعية بشكل صحيح وأن يسود التعاون بين أفراد المجتمع.
٢. تخفيف حدة التفاوت في توزيع الثروة والدخل وإقامة العدالة الاجتماعية.
٣. كفاية الحاجات الأصلية للإنسان.
٤. تأليف القلوب، وهذا الأثر الاجتماعي الذي لم ينتبه إليه غير الاقتصاد الإسلامي(٤٥).

ويختلف موقف الاقتصاد الإسلامي عن الاقتصاد الرأسمالي في تحديد عائدية كل عنصر من عناصر الإنتاج، فالإسلام يختلف مع الرأسمالية في تحديد عناصر الإنتاج فهو يقتصر على ثلاثة عناصر، هي: الأرض ورأس المال والعمل، أما عائدية الأرض أو ما يسمى الريع فقد شرع الإسلام عقوداً تستخدم في استغلال الأرض مثل الزراعة والمساقاة، وإن كان هناك خلاف بين الفقهاء في جوازها إلا أننا نذهب مع رأي الأغلبيـــة القـــائلين بالجواز، فيحقق ريع الأرض على شكل إجارة، ورأس المال الذي يأخذ شكلين هما رأس المال النقدي ورأس المال العيني، فالأول يشمل النقود والثاني يشـــمل الآلات والمكـــائن وعلى الرغم من اعتراف الإسلام بأهمية رأس المال في العملية الإنتاجية إلا أنه لا يقـــر عائدية رأس المال النقدي المتمثلة بالفائدة؛ لأن القرآن حرم الربا، قال تعالى: چٹ ٹٹڤ ڤ ڤ چ (٤٦)، ففي الوقت الذي يحرم فيه الإسلام الربا، نجده يقي الربح الذي يـــرتبط بالعمليـــة الإنتاجية والإنتاج، فالإسلام يشترط على رأس المال المشاركة في العملية الإنتاجية حتـــى

يستحق عائداً فيتمثل ذلك في الربح وهو عادة غير محددة على خلاف الفائدة فإنها نسبة محددة تؤخذ على رأس المال، أما جانب العمل فالإسلام يقرر أن العمل أساس النشاط الاقتصادي ويستحق الأجر، وقد رفع الإسلام من درجة العمل حتى أوصله إلى العبادة، وهو يأمر بضمان أجور توفر للفرد مستوى لائق من المعيشة أعلى من مستوى الكفاف، يقول النبي ﷺ: }**من عمل لنا عملاً فليتخذ زوجة ومسكناً**...{(٤٧) هذه إشارة موجزة إلى عائدية عناصر الإنتاج في الإسلام.

أما معيار التوزيع في الاقتصاد الإسلامي فهو العمل والحاجة، فأدوات التوزيع الإسلامي تتمثل في:

أ. لا يرتبط الأفراد بشكل متساوٍ في الموارد فهناك موارد تخضع للملكية العامة وهناك موارد تخضع للملكية الخاصة، وبذلك يضع الإسلام منهج يصنف الموارد صنفين، فيكون للتوزيع دور قبل الإنتاج وبعد الإنتاج حرصاً منه على عدالة التوزيع.

ب. مرحلة التوزيع قبل الإنتاج للموارد يكون معيارها الحاجة وليس أي أداة أخرى.

ج. معيار التوزيع بعد الإنتاج هو العمل، فالموارد القابلة للمكية الخاصة لا تدخل في نطاقها إلا بالعمل الاقتصادي(٤٨).

ومن ذلك يتضح لنا أن ضمان إشباع الحاجات الأساسية لجميع الأفراد وعدم حرمان البعض منها تحت أي قيد، ومن ذلك ثم فإن الإسلام يعمل على تقليل سعة التفاوت بين الأفراد، إذ أن أساس اعتماد هذه المعيارية ما لخصه سيدنا عمر رضي الله عنه في نهجه في التوزيع بقوله: }ما من أحد إلا وله في هذا المجال حق الرجل وحاجته، والرجل وبلاؤه أي عمله{(٤٩).

إن قضية التوزيع في الإسلام ليست كما يراها الاقتصاد الوضعي من أنها قضية أشكال الإنتاج أو أوضاع معينة للإنتاج تتغير كلما تغيرت أو تطورت أساليب الإنتاج، وإنما هي في نظر الإسلام قضية إنسان له متطلباته الضرورية أو حاجاته الأساسية والتي يتعين أولاً إلى إشباعها في إطار يحافظ على إنسانيته وينميها سواء كان هذا الإنسان في مجتمع متخلف أو مجتمع متقدم، أي ضمان حد الكفاية(٥٠).

إن عدالة التوزيع لها دور مهم في تحقيق التنمية الاقتصادية والرفاهية التي هي غاية الأنظمة الاقتصادية ومفادها القضاء على الفقر في المجتمع. إذ يرى الفكر الغربي أن

عملية التنمية تتوقف على تراكم رؤوس الأموال وهذا لا يتواجد إلا لدى فئة قليلـــة مـــن الأفراد، لكن للتنمية الاقتصادية في الاقتصاد الإسلامي أبعاد تتمثل في:

١. إنتاج اقتصادي سلعي وخدمي بكميات ونوعيات معينة، حيث أن الإنتاج الإســـلامي يقتصر على السلع المباحة شرعاً والواردة ضمن حاجاته.
٢. توفير مستوى معيشي لائق لكل فرد.
٣. العمل على أن تكون عملية التنمية مستمرة[٥١].

إن أثر الإيمان بالله في عملية التوزيع يبرز من خلال اعتماد معيـــاري العمـــل والحاجة في التوزيع، وهذان المعياران ينطلقان من مبدأ الاستخلاف والأصول الأخلاقيـــة والإنسانية، فالمسلم يؤمن بأن المال هو مال الله وأن البشر مستخلفون فيه، على الرغم من وجود تفاوت بين فئات المجتمع، فمن قصر فيه العمل عن سد حاجاتـــه فلـــه مـــن حـــق الاستخلاف العام ما يكفيه مؤنة رزقه[٥٢]. يقول تعالى: **چگ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ گ چ** [٥٣]، وعلى الدولة أن تضمن للفرد حد الكفاية، يقول السرخي: وعلى الإمام أن يتقي الله في صـــرف الأموال إلى المصارف فلا يدع فقيراً إلا أعطاه من الصدقات حتى يغنيه[٥٤]، إن الالتـــزام بالقيم الأخلاقية في الاقتصاد الإسلامي جعل هذه المعايير تتصـــف بالديمومـــة والثبـــات لضمان حد الكفاية لكل فرد وإن كان غير مسلم. واستخدم الاقتصاد الإسلامي أساليباً من أجل تحقيق التوازن بين أفراد المجتمع منها:

١. عدم السماح بالثروة والغنى إلا بعد ضمان حد الكفاية.
٢. عدم السماح باستئثار أقلية بخيرات المجتمع؛ لأن قوام المجتمع هـــو العـــدل، يقـــول تعالى: **چڳ ڳ ڳ گ گ گ ڱ ں چ** [٥٥] بمعنى أن لا يكون المال متداول بيد فئـــة قليلـــة مـــن الناس.
٣. إعادة توزيع الدخل عند افتقاد التوازن، وهذا المبدأ يلزم ولي الأمر بالتدخل من وقت لآخر لإعادة التوازن[٥٦].

فقد وضع الإسلام ضوابط كمية لحد الكفاية تتلخص في:

١. عدد أفراد المجتمع ومن تجب عليه إعالتهم.
٢. المكانة الاجتماعية والعلمية للشخص المسلم.
٣. مستوى أسعار السلع والخدمات التي تضمن مستوى معيشي مناسب[٥٧].

فالإسلام لا يمنع الحصول على الثروة وامتلاكها ولا يمنع التزين لكنه في نفس الوقت منهي عن السرف والتبذير، قال تعالى: چ□□□□□□□□□□□چ [٥٨]، فالغني المسلم لا يملك أن يعيش في سرف وتبذير وليس أمامه بالنسبة لماله الزائد عن حد الكفاية إلا أحد أمرين:

أ. الاستثمار في مشروعات إنتاجية تعود بالنفع على المجتمع.

ب. إنفاق المال على الفقراء والمحتاجين[٥٩].

لقد مثلت قضية التوزيع العادل للثروة أحد أهم الأسس التي قام عليها الاقتصاد الإسلامي، حيث أرشد القراء إلى عدم حصر الثروة بيد فئة قليلة من الأفراد، قال تعالى: چڳڳڳگگگگںچ [٦٠].

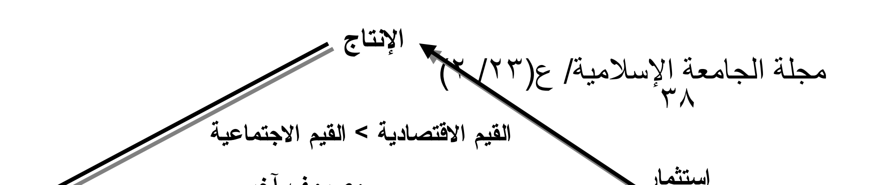
لذلك لم يكتفِ الإسلام بأهمية تحقيق الثروة بل وضع وسائل لمعالجة سوء التوزيع تمثلت في مجموعة القواعد التي وضعها لإعادة توزيع الدخل.

ويمكن تقسيم هذه الوسائل إلى مجموعتين، وهي من صلب الأثر العقائدي الإيماني على عملية التوزيع:

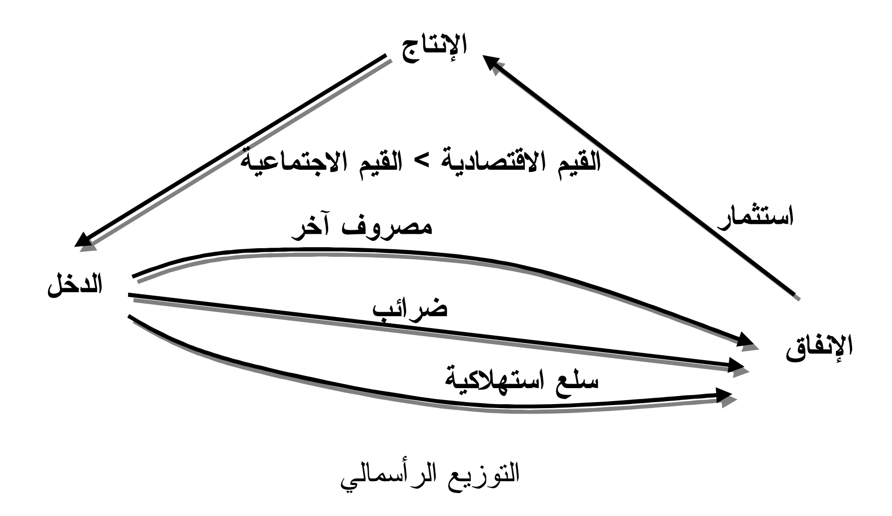
أ. وسائل سلبية: وهذه الوسائل من شأنها إعاقة تحقيق العدالة في التوزيع حرمها الإسلام وأخرجها من دائرة التعامل مثل الربا والاحتكار والغش والاكتناز وغيرها[٦١].

ب. وسائل إيجابية: تتمثل في تشريع بعض الموارد التي من شأنها أن تحقق عدالة في توزيع الدخل والثروة ومنع حصرها بيد فئة قليلة من الناس مثل الزكاة والخراج والصدقات وغيرها.

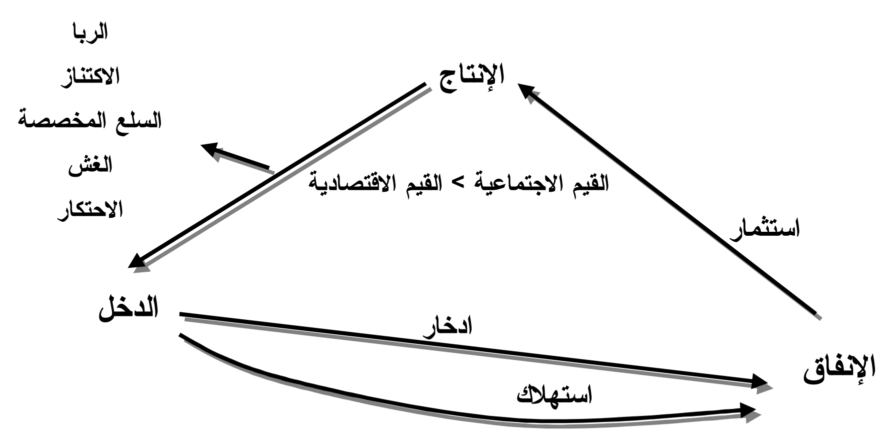
إن الفرد المسلم يلتزم بتطبيق هذه الأوامر انطلاقاً من الإيمان الذي يسيطر على داخله فهو بالتزامه بذلك يحقق الغاية التي من أجلها خلق الإنسان وهي عبادة الله تعالى والهدف من جعله خليفة في الأرض وهي عمارتها، إذ يسعى الإنسان إلى تحقيق رضا الله والحصول على الثواب والأجر في الآخرة. وتمثل الزكاة أحد أهم الوسائل الإيجابية التي أمر الله بها والتي لها دور مهم في إعادة توزيع الدخل، فالزكاة تعمل على إعادة توزيع الثروة في الأمد الطويل باتجاه تحقيق المساواة والعدالة، فهي تؤخذ من الغني وتعطى للفقير. فالمعروف أنه لابد أن يتم تمليك مال الزكاة لمستحقيها وسواء كان التوزيع على



شكل نقود أو سلع استهلاكية أو سلع إنتاجية فإن ملكية كل ذلك يجب أن تنتقل إلى الموزعة عليهم[٦٢].



التوزيع الرأسمالي



التوزيع الإسلامي*

فالتوزيع الرأسمالي تكون فيه القيم الاقتصادية أكبر من القيم الاجتماعية، أما الاقتصاد الإسلامي فإنه يخرج من دائرة الإنتاج إلى المعاملات المحرمة والسلع المحرمة وتكون القيم الأخلاقية الاجتماعية أكبر من القيم الاقتصادية.

المبحث الرابع

أثر الإيمان بالله على التبادل

تمثل السوق الأساس الذي يعتمد عليه الفكر الكلاسيكي في معالجة المشاكل الاقتصادية التي تواجهه، فهو يترك الحلول كلها إلى جهاز الأسعار، فمن منطلق الحرية المطلقة فإن الفرد في ظل النظام الرأسمالي يملك حرية تامة في ممارسة نشاطه الاقتصادي الذي يرغب فيه وبسبب ذلك فقد أصبح الهدف من القيام بالعملية الإنتاجية هو تحقيق أقصى ربح ممكن. الأمر الذي دعى إلى ظهور المؤسسات الاحتكارية التي بقيت تسيطر على الأسواق الرأسمالية، لذلك كانت أبرز المبادئ التي قررتها السوق الرأسمالية تتمثل في:

١. إذا زاد الطلب على العرض فإن الأسعار تميل إلى الارتفاع.
٢. إذا ارتفع السعر مال الطلب إلى الانخفاض.
٣. يميل الثمن (السائد) إلى أن يعتمد عند الحد الذي يتساوى فيه العرض والطلب[٦٣].

إن تلاقي العرض والطلب في السوق الرأسمالي قد يبدو أمراً حدودياً؛ لأن ظروف السوق غير اعتيادية بسبب وجود المؤسسات الاحتكارية التي لا تترك ظروف السوق أن تكون طبيعية.

ثم نرى إهمال دور الدولة في النظام الرأسمالي وسيطرة أصحاب الأموال على السوق، حيث تمركز رأس المال في أيديهم الأمر الذي أدى إلى إحداث تغيرات في طبيعة نشاط الدولة وأصبحت تمثل مصالح هؤلاء، وتخذله احتكار بعض المنتجين للموارد الاقتصادية باسم الحرية الاقتصادية المطلقة، واحتفاظهم بالأسرار الصناعية لإنتاج سلعة أو أكثر وباسم الحرية تكونت المؤسسات الاحتكارية التي تجنب أصحابها مخاطر المنافسة وتضمن لنفسها حق البناء والسيطرة[٦٤].

إن ظاهرة الاحتكار من السمات المميزة والعلامات الواضحة في السوق الرأسمالية، فالمنتج يحاول الحصول على أكبر قدر من الأرباح ومن أجل ذلك فهو يسلك كافة الوسائل التي توصله إلى الثروة، ولا غرابة أن يظهر الاحتكار في الرأسمالية؛ لأن الرؤية المادية هي المسيطرة على هذا النظام، فالاحتكار يؤدي إلى ظهور المساوئ الآتية:

١. استغلال حاجات الآخرين، فالمحتكر يستغل حاجة الأفراد إلى السلع ليرفع من ثمنها.

٢. من أجل تحقيق الربح، فإنه يعمد إلى إخفاء السلع عند توافرها وإخراجها عندما يحتاجها الناس.
٣. ارتفاع الأسعار ومن ثم حصول التضخم الاقتصادي.
٤. سيادة روح الأنانية بين أفراد المجتمع[٦٥].

إن الركن الأساس للسوق الإسلامية هو الحرية الاقتصادية وقد ضمن الإسلام ذلك من خلال الموقف المعتدل الذي اتخذه تجاه مفهوم الحرية الاقتصادية، فهو يقر الحرية الاقتصادية المقيدة، ضمن إطار من القيم الأخلاقية أما طريقة تنفيذها فقد تحدث من خلال:

أ. تحريم الأنشطة الاقتصادية التي تعيق تحقيق القيم والمثل الأخلاقية كالربا والاحتكار وغيرها.
ب. إعطاء الدولة الحق في التدخل لحماية الصالح العام وتصحيح الانحراف الذي يصيب السوق من خلال مراقبة النشاط الاقتصادي[٦٦].
ج. منع أي تدخل يؤثر على ظروف السوق والعمل على كفالة الحرية الحقيقية في التعامل وبالتالي إعمال عوامل العرض والطلب بطريقة حقيقية في جميع الظروف والأوقات.
د. أعطت النظرية الإسلامية للدولة الحق بالتدخل في مجال الأسعار عند اللزوم والضرورة[٦٧].

فالإيمان بالله يولد لدى الفرد رقابة ذاتية تمنعه من الانحراف في التعامل في السوق، وتعطي له دافعاً نفسياً يحاول فيه الفرد المسلم التقرب إلى الله في كافة تعاملاته طمعاً في الحصول على الأجر والثواب في الحياة الآخرة الأمر الذي يدفعه إلى التزام أوامر الشريعة الإسلامية وأحكامها في المعاملات، وهذا الالتزام يصل بالسوق الإسلامية إلى درجة المنافسة التامة والتي تتسم بانعدام تحكم البائعين والمشترين في أسعار السلع والخدمات موضع التعامل. ويمكن تلخيص مزايا هذه المنافسة في:

أ. حصول المستهلكين على السلع والخدمات بأسعار تتساوى مع متوسط تكاليف إنتاجها.

ب. بلوغ الكفاءة الاقتصادية للوحدات الإنتاجية المختلفة في عامة الأنشطة الاقتصادية حدها الأقصى الذي يتحقق بالوصول إلى الحجم الأمثل للوحدة الإنتاجية المعدل الأمثل للإنتاج والذي تقل عنده تكاليف الإنتاج إلى أدنى حد ممكن.

ج. خفض تكاليف البيع وأساليب ترويج المبيعات إلى أدنى حد ممكن، حيث إن سيادة المنافسة تعني أن منتجات الوحدة الإنتاجية تتجانس مع منتجات الوحدات الإنتاجية الأخرى من نفس السلعة، لذا فإن أساليب ترويج البيع ذات التكاليف العالية تكون غير ضرورية[٦٨].

لذلك، فإن منفعة السلع لا تحددها رغبات الإنسان وإنما يحددها القبول الشرعي، فكل سلعة محرمة أو ضارة لا تكون لها قيمة في السوق الإسلامية، فالسلعة الاقتصادية تحمل في نفس الوقت قيمة أخلاقية في طياتها، إذ لا يوجد انفصام في الاقتصاد الإسلامي بين قيمة السلعة ومنفعتها[٦٩].

إن ممارسة الدولة لنشاطها في الرقابة يهدف إلى تحسين مستوى الكفاءة في إنجاز الأهداف الاقتصادية وهذه الرقابة تستند إلى العلاقة الوثيقة بين مستوى النشاط الاقتصادي وبين الأهداف الاجتماعية بحيث لا تتحقق الأخيرة إلا في مستوىً عالٍ من النشاط الاقتصادي[٧٠].

ومن أجل وصول السوق إلى الحالة المثلى فقد وضع الإسلام مجموعة من القواعد التي تحكم عمل السوق، منها:

أ. منع تداول السلع الضارة والمحرمة.

ب. تحريم الاحتكار.

ج. منع الغش.

د. منع الضرر.

ه. منع تلقي الركبان... الخ.

لقد وردت آيات في القرآن الكريم تشير إلى أهمية التجارة والعمل فيها، يقول تعالى: **چﭬﭭﭮﭯﭰﭱچ** [٧١]، وقوله تعالى: **چﭑﭒﭓﭔﭕچ**[٧٢]، وقوله ﷺ: **}تسعة أعشار الرزق من التجارة، والعشر من المواشي{**[٧٣].

إن الالتزام بأحكام الشريعة المنطلقة من عمق إيماني بالله تعالى من الفرد تجعل الأساس الذي تقوم عليه هو نصوص الكتاب والسنة، توضح أن النظرية الإسلامية للأسعار التي شغلت الفكر الاقتصادي الغربي كثيراً تضمنت مبادئ وأبعاد ضمنية نوجزها على النحو التالي:

١. احتكام تحديد الأسعار في السوق الإسلامية إلى ظروف السوق المتمثلة بالعرض والطلب في تحديد السعر بغض النظر عن نوع الشيء.
٢. إلزام الأفراد بالتعامل بسعر المثل الذي يتحدد وفق عوامل العرض والطلب في السوق ومنع التجاوز عليه بالرفع أو بالخفض.

الخاتمة

بعد الانتهاء من البحث توصلنا إلى ما يلي:

١. إن الاقتصاد الإسلامي في عملية الإنتاج يعطي الأهمية الأولى للقيمة الأخلاقية.
٢. إن الإيمان بالله يؤثر على الإنتاج تأثيراً إيجابياً فهو يدفع بالفرد إلى الالتزام بأوامر الشريعة في سلوكه الإنتاجي ويتمثل ذلك في تركيزه على الطيبات واستبعاد الخبائث.
٣. تكون الأولوية في الإنتاج وفق سلم الحاجات الإسلامي المتمثل بالضروريات والحاجيات والتحسينات.
٤. يضع الإسلام منهجاً وسطياً للفرد في سلوكه الاستهلاكي على خلاف الاقتصاد الرأسمالي الذي يترك للفرد حرية الاختيار والتصرف في استهلاكه.
٥. تختلف نظرة الاقتصاد الإسلامي عن الفكر الاقتصادي الوضعي إلى الرغبات الإنسانية فهي في الإسلام ظاهرة إرادية يمكن التحكم بها وضبطها، أما الاقتصاد الرأسمالي فإنها غير منضبطة ولدت مفهوم الحاجات غير المتناهية.
٦. يركز الاقتصاد الرأسمالي في نظرية الاستهلاك على المستهلك نفسه فيما يركز الإسلام على سلوك المستهلك.
٧. إبراز الأثر الإيماني في عملية التوزيع من خلال اعتماد معياري العمل والحاجة في التوزيع اللذان ينطلقان من مبدأ الاستخلاف.

٨. وضع وسائل تساعد على إعادة توزيع الدخل وتحقيق العدالة فيه مثل الزكاة والخراج.
٩. على مستوى التبادل فإن منفعة السلع لا تحددها الرغبات الإنسانية وإنما يحددها القبول الشرعي لها.
١٠. وضع الإسلام مجموعة من الضوابط من أجل الوصول بالسوق الإسلامية إلى الحالة المثلى مثل تحريم الاحتكار والغش وغيرها.

الهوامش

(١) مبادئ الاقتصاد الجزئي، عبد المنعم السيد علي، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، مطابع جامعة الموصل، ١٩٨٤م، ١/٥١.

(٢) مستقبل علم الاقتصاد من منظور إسلامي، محمد عمر شابرا، ترجمة: رفيق يونس المصري، مراجعة: أنس الزرقا، دار الفكر، ص٩٧.

(٣) المصدر نفسه، ص١٠١.

(٤) مدخل للفكر الاقتصادي في الإسلام، سعيد سعد مرطان، مؤسسة الرسالة، ص٧٧.

(٥) عناصر الإنتاج في الاقتصاد الإسلامي والنظم الاقتصادية المعاصرة، صالح حميد العلي، اليمامة للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق- بيروت، ط٢٠٠٧، ص٩٦.

(٦) النظرية الاقتصادية الإسلامية- اتجاه تحليلي، يوسف بن عبد الله الزامل، بوعلام جيلالي، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، ط١، ١٩٩٦، ص٧٥.

(٧) البقرة: ٣٠.

(٨) مستقبل علم الاقتصاد، شابرا، مصدر سابق، ص٩٩.

(٩) الإخلاص: ١.

(١٠) الحشر: ٢٢.

(١١) الذاريات: ٢٢.

(١٢) الرعد: ٢٦.

(١٣) مجمع الزوائد، ٤/ ٩٨.

(١٤) صحيح ابن حبان ٨/ ٣٢.

(١٥) دراسات في علم الاقتصاد الإسلامي، عبد الرحمن يسري، الدار الجامعية طبع ونشر وتوزيع، ٢٠٠١، ص٦٨.

(١٦) النحل: ٧١.

(١٧) لقمان: ٢٠.

(١٨) البقرة: ١٥٥.

(١٩) توزيع الدخل في الاقتصاد الإسلامي والنظم الاقتصادية المعاصرة، د.صلاح حميد العلي، اليمامة للنشر والتوزيع، دمشق- بيروت، ط٢٠٠١، ص٧٣.

(٢٠) فاطر: ١٥.

(٢١) أساسيات الاقتصاد الإسلامي، محمود حسن صواف، دار المناهج للنشر والتوزيع، الأردن، ط٢٠٠٤، ص٩٩.

(٢٢) مبادئ الاقتصاد، د.عارف حمو، مصطفى سلمان، علي أبو نزار، د.ط.، ص٦٧.

(٢٣) مبادئ الاقتصاد الجزئي، السيد علي، مصدر سابق، ص١٠٩.

(٢٤) مبادئ الاقتصاد الجزئي، السيد علي، ص١٠٩.

(٢٥) النظام الاقتصادي الإسلامي، عفر، ص١٥٧.

(٢٦) الاقتصاد الجزئي، د.طارق العكيلي، دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل، ٢٠٠١، ص٦٧.

(٢٧) الاقتصاد، بول آسامو بلسون، وليام د.فهوردهاوس، ترجمة: هشام عبد الله، مراجعة: د.أسامة الدباغ، الأهلية للنشر والتوزيع، الأردن، ط١، ٢٠٠١، ص١٠١.

(٢٨) النظام الاقتصادي الإسلامي، عفر، ١٥٨.

(٢٩) عناصر الإنتاج، صالح حميد العلي، مصدر سابق، ص٨٦.

(٣٠) الأعراف: ٣١.

(٣١) الجامع لأحكام القرآن، أبو عبيد الله محمد بن أحمد الأنصاري الخزرجي الأندلسي القرطبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٥م، ١٩١/٧.

(٣٢) طه: ١١٨- ١١٩.

(٣٣) عناصر الإنتاج في الاقتصاد الإسلامي، ص١١٠.

(٣٤) البقرة: ٥٧.

(٣٥) مستقبل علم الاقتصاد، شابرا، ص٣٩٢.

(٣٦) النظرية الاقتصادية الإسلامية، ص٢٩.

(٣٧) معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء، د.نهزيه حماد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط١١، ١٩٩٣، ص٢٦٧.

(٣٨) المذهب الاقتصادي الإسلامي، سعيد الخضري، دار النهضة العربية، مصر، ط١، ١٩٨٦م، ص٤٠٣.

(٣٩) توزيع الدخل في الاقتصاد الإسلامي، صالح حميد العلي، ص١٤٥.

(٤٠) النظام الاقتصادي الإسلامي، عفر، ص٩٤.

(٤١) مبادئ الاقتصاد الكلي، خزعل الرماني، مطبعة الديواني، بغداد، ١٩٨٧م، ص٣٨٩.

(٤٢) النساء: ٢٩.

(٤٣) المذهب الاقتصادي الإسلامي، الخضري، ص٤١٤.

(٤٤) صحيح مسلم: ١٢/ ٣٣.

(٤٥) توزيع الدخل، صالح العلي، ص١٥١.

(٤٦) البقرة: ٢٧٥.

(٤٧) المعجم الكبير للطبراني، ٢٠/ ٣٠٥.

(٤٨) الإسلام والتنمية الاقتصادية- دراسة مقارنة، شوقي أحمد دنيا، دار الفكر العربي، دار الاتحاد العربي للطباعة، ط١، ١٩٧٩م، ص٢٦٨.

(٤٩) سيرة عمر بن الخطاب، ابن الجوزي، المطبعة التجارية الكبرى، القاهرة، د.ط.، ص١٠١.

(٥٠) عدالة التوزيع في الإسلام، محمد شوقي الفجري، ص٣٥٧.

(٥١) التنمية في الاقتصاد الإسلامي، ص٢٨٤.

(٥٢) توزيع الثروة في الاقتصاد الإسلامي، إبراهيم حمد إبراهيم، رسالة ماجستير مقدمة إلى معهد الدراسات العربية، ص١١٦.

(٥٣) المعارج: ٢٤- ٢٥.

(٥٤) المبسوط للسرخسي، ٣/ ١٨.

(٥٥) الحشر: ٧.

(٥٦) توزيع الثروة في الاقتصاد الإسلامي، ص١٢١.

(٥٧) توزيع الثروة في الاقتصاد الإسلامي، ص١٢١.

(٥٨) الإسراء: ٢٦.

(٥٩) عدالة التوزيع، ص٣٦٩.

(٦٠) الحشر: ٧.

(٦١) توزيع الدخل، صالح العلي، ص٣٦٢.

(٦٢) الاقتصاد الإسلامي دراسة تحليل للفعالية الاقتصادية، محمد منذر القحت، ط١١، ١٩٧٩م، دار الفكر.

* الرسم مأخوذ من محاضرات أ.د.صلاح العاني ألقاها على طلبة الدراسات العليا في الجامعة الإسلامية، كلية الفقه.

(٦٣) المشكلة الاقتصادية، عبد الله غانم، ص٩٠.

(٦٤) النظام الاقتصادي في الإسلام، أحمد العال وفتحي عبد الكريم، ص٧٤.

(٦٥) منهج الاقتصاد في القرآن، زيدان عبد الفتاح معدان، دار البشير، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٩٧م، ص١٣١.

(٦٦) عناصر الإنتاج في الاقتصاد الإسلامي، صالح العلي، ص٨٧.

(٦٧) المشكلة الاقتصادية، عبد الله غانم، ص٩٤- ٩٥.

[٦٨] النظام الاقتصادي الإسلامي، عطا، ص٩٠- ٩١.

[٦٩] الاقتصاد الإسلامي، قحف، ص١٢٥.

[٧٠] الاقتصاد الإسلامي، قحف، ص١١٥.

[٧١] النساء: ٢٩.

[٧٢] البقرة: ٢٧٥.

[٧٣] كنز العمال: ص٢٩- ٣٠.

المصادر والمراجع

بعد القرآن الكريم:

١. أساسيات الاقتصاد الإسلامي، محمود حسن صراف، دار المناهج للنشر والتوزيع، الأردن، ط١، ٢٠٠٤م.
٢. الإسلام والتنمية الاقتصادية، شوقي أحمد دنيا، دار الفكر العربي، ط١، ١٩٧٩م.
٣. الاقتصاد الإسلامي- دراسة تحليلية للفعالية الاقتصادية، محمد منذر القحف، دار الفكر، ط١، ١٩٧٩م.
٤. الاقتصاد الإسلامي والمشكلة الاقتصادية، حسين غانم، دار الوفاء، ط٢، ١٩٩١م.
٥. الاقتصاد الجزئي، طارق العكيلي، دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل، ٢٠٠١م.
٦. الاقتصاد، بول آسامو بلسون، وليام د.فهور وهاوس، ترجمة: هشام عبد الله، مراجعة: أسامة الدباغ، الأهلية للنشر والتوزيع، الأردن، ط١، ٢٠٠١.
٧. توزيع الثروة في الاقتصاد الإسلامي، إبراهيم أحمد إبراهيم، رسالة ماجستير مقدمة إلى معهد الدراسات العربية.
٨. توزيع الدخل في الاقتصاد الإسلامي والنظم الاقتصادية المعاصرة، صلاح حميد العلي، اليمامة للنشر والتوزيع، دمشق- بيروت، ط١، ٢٠٠٧م.

٩. الجامع لأحكام القرآن، أبو عبيد الله محمد بن أحمد الأنصاري الأندلسي القرطبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٥م.
١٠. دراسات في علم الاقتصاد الإسلامي، عبد الرحمن يسري، الدار الجامعية، طبع نشر توزيع ٢٠٠١م.
١١. سيرة عمر بن الخطاب، ابن الجوزي، المطبعة التجارية الكبرى، القاهرة، د.ط.
١٢. عدالة التوزيع في الإسلام، محمد شوقي الفنجري.
١٣. عناصر الإنتاج في الاقتصاد الإسلامي والنظم الاقتصادية المعاصرة، صالح حميد العلي، اليمامة للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط١، ٢٠٠٧م.
١٤. مبادئ الاقتصاد الجزئي، عبد المنعم السيد علي، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، مطابع جامعة الموصل، ١٩٨٤م.
١٥. مبادئ الاقتصاد الكلي، خزعل البيرماني، مطبعة الديواني، بغداد، ١٩٨٧م.
١٦. مبادئ الاقتصاد، عارف حمود وآخرون، د.ط.
١٧. مدخل للفكر الاقتصادي في الإسلام، سعيد سعد مرطان، مؤسسة الرسالة.
١٨. المذهب الاقتصادي الإسلامي، سعيد الخضري، دار النهضة العربية، مصر، ط١، ١٩٨٦م.
١٩. مستقبل علم الاقتصاد من منظور إسلامي، محمد عمر شابرا، ترجمة: رفيق يونس المصري، مراجعة: أنس الزرقا، دار الفكر.
٢٠. معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء، نزيه حماد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٣م.
٢١. منهج الاقتصاد في القرآن، زيدان عبد الفتاح، دار البشير، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٩٧م.
٢٢. النظام الاقتصادي الإسلامي، محمد عبد المنعم عفر، دار المجمع العلمي، جدة، ١٩٧٩م.

٢٣. النظام الاقتصادي في الإسلام، أحمد عبد العال، فتحي عبد الكريم، ط٧، ١٩٨٤.

٢٤. النظرية الاقتصادية الإسلامية- اتجاه تحليلي، يوسف بن عبد الله الزامل، بو عـــلام جيلاني، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط١، ٢٠٠٧م.

دراسة تقويمية
لمدى استعمال تدريسيي العلوم الشرعية الوسائل التعليمية

د.حسين عليوي حسين الطائي
كلية أصول الدين/ قسم العقيدة

مشكلة البحث

تكمن مشكلة البحث الحالي في ضعف تدريسيي العلوم الشرعية في استعمال الوسائل التعليمية في أثناء تدريسهم المواد المقررة وهذا ما لمسه الباحث واقعاً من خلال خبرته المتواضعة في مجال التعليم الجامعي، وتبرز مشكلة البحث من خلال إشارة دراسات عدة إلى وجود صعوبات ومشكلات يواجهها التدريسيِّون في تلبية متطلبات موادهم العلمية من الوسائل التعليمية **(سلمان، ٢٠٠٦: ص٦)**.

وتشير أدبيات تربوية كثيرة إلى أن المشكلة لا تقتصر على المؤسسات التربوية العراقية وإنما تعم عالمنا العربي من خلال مشكلات عدة واجهت استعمال الوسائل التعليمية في دروس التربية الإسلامية وارتبطت هذه المشكلات بفهم سطحي للإسلام كما ارتبطت بضعف توظيف التربويين للأفكار التربوية التي ينادون بها **(شحاته والكندري، ١٩٩٣: ص٣٨١)** وأهم هذه المشكلات:

١- الخوف من الربط بين التصوير والنحت والتماثيل وتعليم الإسلام.

٢- طبيعة المسائل الدينية المجردة الغيبية وصعوبة إبرازها في صورة محسوسة للعيان من خلال الوسائل التعليمية.

وتشير دراسات عدة إلى أن هذه المشكلة عامة ولها أسباب محددة فكثير من التدريسيين لا يستعينون بالوسائل التعليمية بالقدر الكافي **(زياد، ١٩٩٩: ص٣)** لأسباب كثيرة منها:

١- أن التدريسيين لم يتدربوا على الوسائل التعليمية في مراحل التعليم المتنوعة.

٢- أن عدداً من التدريسيين لا يؤمن بفائدة الوسائل التعليمية، وجدواها، ويَعُد استعمالها مضيعة للوقت والجهد، وأن الطلاب لن يستفيدوا منها شيئاً.

٣- هناك عدداً من التدريسيين يخشى تحمل مسؤوليتها خوفاً من أن تُكَسَّر، أو تحرق، أو تتلف؛ فيُكلَف بالتعويض عنها.

فمشكلة البحث الحالي قائمة تتمثل في ضعف التدريسيين بشكل عام ولاسيَّما تدريسيي العلوم الشرعية في استعمال الوسائل التعليمية عند تدريسهم مفردات المواد المقررة.

أهمية البحث والحاجة إليه

تتمثل أهمية البحث الحالي والحاجة إليه في أهمية الوسائل التعليمية والحاجة إليها في تدريس العلوم الشرعية، فلا يخفى على أحد من المتتبعين في المجال التربوي والتعليمي أن استعمال الوسائل التعليمية ضرورة لتحقيق الأهداف التربوية المنشودة ولاسيَّما مع الانفجار المعرفي والتكنولوجي الذي يشهده العالم فالتطور العلمي والتكنولوجي الذي أنجبته الثورة العلمية أرخى بظلاله على العملية التعليمية وأضاف كثيراً من الوسائل التعليمية الجديدة التي يمكن الإفادة منها في تهيئة مجالات الخبرة للمتعلمين، حتى يتم إعدادهم بدرجة عالية من الكفاية تؤهلهم لمواجهة تحديات العصر الحديث وتجعلهم قادرين على استعمال التكنولوجيا في العملية التعليمية بشكل فاعل (**الحيلة، ٢٠٠١: ص١٧**)، وقد أشارت دراسات ميدانية إلى اهتمام التربية الإسلامية بالتقنيات فأشارت دراسة (**المطري، ٢٠٠٣**) إلى أن للتقنيات التربوية أصولها، ومعاييرها، وخصائصها، وفلسفتها، ومفاهيمها، وكلها ذات وجود نظري وعملي في التربية الإسلامية، وإن ما قيل عن واقع التقنيات التربوية في التربية الحديثة، قد سبقتها إليه التربية الإسلامية بقرون عدة (**المطري، ٢٠٠٣: الملخص**)، وتكمن أهمية الوسائل التعليمية في أنها تؤدي دوراً مهماً في مساعدة التدريسي على تأدية وظائفه، واستعمال الوسائل التعليمية من الكفايات المهمة لتدريسيي العلوم الشرعية فهي من كفايات تدريس تفسير القرآن الكريم، وتدرس الحديث الشريف، والعقيدة، والفقه، وتدريس السير والتهذيب (**يونس وآخران، ١٩٩٩: ص٢٠٥-٢١٩**) فلا بد للمربين من أن يدركوا إدراكاً كاملاً مستجدات عصرهم، ليكونوا على بصيرة تمكنهم من تسخير هذه المستجدات والمخترعات العلمية الحديثة لصالح التربية الإسلامية وتحقيق أهدافها التربوية المنشودة (**المطري، ٢٠٠٣: ص١٣**).

وتكمن أهمية الوسائل التعليمية في نواحٍ كثيرة من بينها استعمال المتعلم أكثر من حاسة في الموقف الصفي مما يزيد في عملية التعليم }كلما اشتركت أكثر من حاسة واحدة في عمليتي التعليم والتعلم كان ذلك أجدى نفعاً وأبقى أثراً{ (**روميسوفسكي، ١٩٨١: ص٤٦**)، وتشترك في استعمال الوسائل التعليمية حاسة السمع والبصر في الوقت نفسه }فالفرد يتذكر (١٠%) مما قرأه و(٢٠%) مما سمعه و(٣٠%) مما شاهده و(٥٠%) مما شاهده وسمعه في الوقت نفسه، و(٧٠%) مما رواه أو قاله و(٩٠%) لما رواه في

أثناء أدائه للعمل نفسه، وتبقى (١٠%) للنسيان الذي وهبه الله سبحانه وتعالى للبشر **(سلمان، ٢٠٠٦: ص٦٢)** وتؤكد الأدبيات التربوية أهمية الوسائل التعليمية كونها تركز على استعمال حاسة البصر فتمثل هذه الحاسة (٨٣%) في عملية التعلم، وحاسة السمع (١١%)، وحاسة الشم (٣.٥%)، وحاسة اللمس (١.٥%)، فضلاً عن حاسة الذوق (١%) **(موسى، ٢٠٠١: ص١٤١)**.

وأشار القرآن الكريم إلى الحواس ومدى أهميتها في التعليم والتعلم كونها نعماً عظيمة تستحق الشكر وقرنها مع بعضها في الذكر ومن ذلك قول الله ﷻ **چ ﯤ ﯥ** □□□ □□□□□□□□□□□□□ چ (النحل)، وقول الله ﷻ چ □□□□□□□□□□□□□ **ﯨ ﯩ ﯪ** □ چ(الإسراء)، وقول الله ﷻ **چ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ** چ(المؤمنون)

وورد ذكر الحواس في كثير من أحاديث المصطفى ﷺ وقدم حاسة النظر على غيرها من الحواس في التعلم وردة الفعل فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ {**ليسَ الخبرُ كالمعاينةِ إن اللهَ خبَّر موسى بما صنَعَ قَومُهُ في العجلِ فلمْ يُلق الألواحَ فلما عايَنَ ما صنَعوا ألقَى الألواحَ**} **(الحاكم، ٢/ ٣٥١، ح٣٢٥٠)**.

ولأهمية الوسائل التعليمية اهتم بها القرآن الكريم اهتماماً كبيراً فذكر وسائل القراءة والكتابة في آيات كثيرة منها قول الله ﷻ **چ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ** چ (العلق)، وقول الله ﷻ **چ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ** چ (القلم)، وقول الله ﷻ چ □□□□□□□□□□ **ﯨ ﯩ ﯪ** □□□□□□□□□□ چ (لقمان).

وللأهمية الكبيرة للوسائل التعليمية في الموقف الصفي لابد من أن يكون التدريسي على جانب كبير من المعرفة بها وباستعمالاتها ولاسيَّما مع التطور التكنولوجي الكبير الذي يشهده العالم؛ لذا يجب الاهتمام بإعداد المدرس إعداداً خاصاً سواء أكان ذلك قبل الخدمة أم أثنائها ليكون قادراً على توظيف التكنولوجيا الحديثة أو الوسائل التعليمية ويستطيع تنفيذها ويهيئ مجالات الخبرة لطلبته ويزودهم بمصادر المعرفة المتنوعة، لكي يصبح له دور الموجِّه والمرشد والميسر ويرسم إستراتيجية التعليم للعملية التعليمية ومصمم للبرامج والمواد التعليمية والمنتج لها والمهيئ للبيئة التعليمية التي تضمن التفاعل النشط والايجابي بين المدرس والبرامج والمواد التعليمية **(الغزاوي والطوبجي، ١٩٩١: ص١٦)**.

ويمكن حصر أهمية الوسائل التعليمية في الآتي:

١. تقليل الجهد، واختصار الوقت من المتعلم والمعلم.
٢. تتغلب على اللفظية وعيوبها.
٣. تساعد في نقل المعرفة، وتوضيح الجوانب المبهمة، وتثبيت عملية الإدراك.
٤. تثير اهتمام وانتباه الدارسين، وتنمِّي فيهم دقة الملاحظة.
٥. تثبت المعلومات، وتزيد من حفظ الطالب، وتضاعف استيعابه.
٦. تنمي الاستمرار في الفكر.
٧. تقوّم معلومات الطالب، وتقيس مدى ما استوعبه من الدرس.
٨. تسهل عملية التعليم على المدرس، والتعلم على المتعلم.
٩. تعلم بمفردها مثل التلفاز، والرحلات، والمتاحف... الخ.
١٠. توضيح بعض المفاهيم المعينة للتعليم.
١١. تساعد على إبراز الفروق الفردية بين الطلاب في المجالات اللغوية المتنوعة، ولاسيَّما في مجال التعبير الشفوي.
١٢. تساعد المتعلمين على التزود بالمعلومات العلمية، وألفاظ الحضارة الحديثة.
١٣. تتيح للمتعلمين فرصاً عدة من المتعة، وتحقيق الذات.
١٤. تساعد على إبقاء الخبرة التعليمية حية لأطول مدة ممكنة مع المتعلمين.
١٥. تعلم المهارات، وتنمي الاتجاهات، وتربي الذوق، وتعدل السلوك. **(زياد، ١٩٩٩: ص٥).**

حدود البحث

يتحدد البحث الحالي بتدريسيي العلوم الشرعية في جامعات وزارة التعليم العالي والبحث العلمي في بغداد متمثلة بكليات الجامعة الإسلامية (كلية الآداب، وكلية الشريعة والقانون، وكلية أصول الدين، وكلية البنات)، وجامعة بغداد (كلية العلوم الإسلامية)، للعام الدراسي ٢٠٠٨-٢٠٠٩م.

أهداف البحث

يهدف البحث الحالي إلى ما يأتي:

١. تعرَّف مدى استعمال تدريسيي العلوم الشرعية للوسائل التعليمية في تحضيره المادة الدراسية المقررة.
٢. تعرَّف مدى استعمال تدريسيي العلوم الشرعية الوسائل التعليمية في تدريسهم المادة الدراسية المقررة.
٣. تعرَّف الوسائل التعليمية المهمة التي تسهم في تحقيق الأهداف التربوية من وجهة نظر تدريسيي العلوم الشرعية.

أسئلة البحث

يسعى الباحث في الدراسة الحالية إلى التوصل إلى النتائج المنشودة من بحثه من خلال الإجابة عن الأسئلة الآتية:

<u>السؤال الأول:</u> ما الوسائل التعليمية التي يستعملها تدريسيو العلوم الشرعية في تحضير المادة الدراسية المقررة؟

<u>السؤال الثاني:</u> ما الوسائل التعليمية التي يستعين بها تدريسيو العلوم الشرعية في تدريسهم مفردات المادة الدراسية المقررة؟

<u>السؤال الثالث:</u> ما هي الوسائل التعليمية المهمة التي تسهم أكثر من غيرها في تحقيق الأهداف التربوية المنشودة من المقررات الدراسية من وجهة نظر تدريسيي العلوم الشرعية.

تحديد المصطلحات

الوسائل التعليمية

يتركز مفهوم الوسيلة التعليمية بأنها }كل أداة يستخدمها المعلم لتحسين عملية التعلم والتعليم، وتوضيح المعاني والأفكار، أو التدريب على المهارات، أو تعويد المتعلمين على العادات الصالحة، أو تنمية الاتجاهات، وغرس القيم المرغوب فيها، دون أن يعتمد المعلم أساساً على الألفاظ والرموز والأرقامج، فهي بذلك تمثل الوسائل التعليمية أداة أو قناة اتصال تقوم بنقل المعلومات والخبرات والمهارات بين المعلم (المدرس)، والمتلقي (المتعلم)، وقد وردت لها تعريفات كثيرة سيعرض الباحث عدداً منها على وفق الترتيب الزمني لتعرف تطور النظرة للوسائل التعليمية وعلى النحو الآتي:

عرفها التميمي ١٩٧٣: بأنها }الأدوات المادية والمعنوية التي يستعين بها المعلم في إجلاء النواحي الغامضة من درسه لتيسير فهم المتعلمين وتدريبهم على المهارات وتنمية الاتجاهات السليمة دون أن يعتمد المعلم على الألفاظ والرموزج (التميمي، ١٩٧٣: ص٢٦).

وعرفها الطوبجي ١٩٧٨: بأنها }كل ما يستعين به المعلم في تدريسه لجعل الدرس أكثر إثارة وتشويقاً وجعل الخبرة التربوية التي يمر بها المتعلم خبرة حسية هادفة ومباشرة في الوقت نفسهج (الطوبجي، ١٩٧٨: ص٥٣).

وعرفها الكلوب١٩٨٧: بأنها }كل أداة يستخدمها المدرس سواء أكانت سمعية أم بصرية أم سمعية – بصرية، يهدف إلى زيادة فاعلية التعلم وتوضيح مفاهيم والمعلومات في الدرس وتدريب المتعلم على المهارات وتنمية الاتجاهات المرغوبة دون أن يعتمد على الألفاظ والأرقام المجردةج (الكلوب، ١٩٨٧: ص١١).

وعرفها الحيلة ٢٠٠١: بأنها }الأجهزة والأدوات والمواد التي يستخدمها المدرس لتحسين عملية التعليم والتعلم وتقصير مدتها وتوضيح المعاني وشرح الأفكار وتدريب المتعلمين على المهارات وغرس العادات الحسنة في نفوسهم وتنمية الاتجاهات وعرض القيم، دون أن يعتمد المدرس على الألفاظ والرموز والأرقام وذلك للوصول بطلبته إلى الحقائق العلمية الصحيحة بسرعة وقوة وبتكلفة اقلج (الحلية، ٢٠٠١: ص٢٥).

وعرفها الصوفي ٢٠٠٢: بأنها }مثيرات تعليمية متعددة الخــواص تخاطــب الحــواس المتنوعة وكذلك طريقة استخدامها وتوظيفها في العمليــة التعليميــة والتعلميــة ومــدى مساهمتها في تعزيز محتوى الرسالة وقدرتها على عرض المثيــرات اللازمــة للــتعلم وتشجيعها وتحفيزها للمتعلم على المساهمة الفاعلة في هذه العمليةؑ **(الصــوفي، ٢٠٠٢: ص٤١).**

وعرفها سليمان ٢٠٠٣: بأنها }وسائل تعين الدارس على اكتساب المعارف والمهارات، لأن الوسيلة الواحدة قد تثير أكثر من حاسة واحدة في اكتساب معرفة ما ومن هنا يبــرز دور الحواس جميعها في هذه العملية المتنامية؛ **(سليمان، ٢٠٠٣: ص١٤).**

وعرفها المطري ٢٠٠٣: بأنها }الأجهزة والمواد والأدوات التي يستخدمها المدرس لنقل محتوى الدرس إلى مجموعة من الطلبة داخل غرفة الصف أو خارجها، لهدف تحســين العملية التعليمية، وزيادة فاعليتها من دون الاستناد إلــى الألفــاظ وحــدها؛ **(المطــري، ٢٠٠٣: ص٩).**

وعرفها العنيزي٢٠٠٦: بأنها }الوسائل المساعدة التي يستخدمها مدرسو المواد الدراسية لتوصيل الحقائق والأفكار والمفاهيم المجردة والمهارات المتنوعة إلى أذهــان المتعلمــين بأفضل صورة ممكنة وبأسرع وقت لتحقيق تعليم أفضل؛ **(سلمان، ٢٠٠٦: ص٣).**

التعريف الإجرائي:

من خلال استعراض التعريفات السابقة وتعرُّف تطور مفهومها عبر تقدم الزمن نتوصل إلى إن الوسيلة التعليمية هي الأدوات والأجهزة التي يستعين بها المدرس لجــذب انتباه المتعلمين نحو المادة المقررة بهدف زيادة فاعلية التعليم لتحقيق الأهداف التربويــة المنشودة.

تدريسيو العلوم الشرعية: كل مَنْ درَّس ويدرس العلوم الشرعية المتنوعة.

الدراسات السابقة:

أجريت دراسات تقويمية وصفية كثيرة تناولت مدى استعمال الوسائل التعليمية من قبل التدريسيين منها:

١-(دراسة الراشدي، ١٩٩٥):

(تقويم استخدام معلمي التربية الإسلامية للوسائل التعليمية بالمرحلة الإعدادية في محافظة مسقط)، هدفت الدراسة إلى تعرُّف مدى استعمال الوسائل التعليمية في تدريس مادة التربية الإسلامية في لمرحلة الإعدادية بمدينة مسقط في عمان، واعتمد الباحث الاستبانة أداةً لبحثه فوزعها على (١٢٩) مدرساً ومدرسة من مدرسيي التربية الإسلامية ومعلماتها، فضلاً عن سبعة موجهين فبلغت عينة البحث (١٣٦) فرداً، وتوصل الباحث إلى قلة استعمال الوسائل التعليمية في المدارس الإعدادية، وحدد الباحث المعوقات التي تؤدي إلى ضعف استعمال المدرسين والمدرسات الوسائل التعليمية، من أبرزها قلة الموارد المالية المخصصة للوسائل التعليمية، وأوصى الباحث بتوصيات منها؛ ضرورة توفير الوسائل التعليمية، والسعي إلى عقد دورات تدريبية لمدرسي التربية الإسلامية ومدرساتها في هذا المجال **(الراشدي، ١٩٩٥: الملخص)**.

٢- (دراسة العتوم، ١٩٩٨):

(مدى استخدام الوسائل التعليمية في تدريس مادة التربية الإسلامية للمرحلة الأساسية في محافظة جرش) هدفت الدراسة تعرُّف مدى استعمال معلمي التربية الإسلامية الوسائل التعليمية، بالإجابة عن الأسئلة الآتية:

١. ما مدى توافر الوسائل التعليمية في المدارس الأساسية في محافظة جرش؟
٢. ما مدى استخدام معلمي التربية الإسلامية للوسائل التعليمية في تدريس مادة التربية الإسلامية؟
٣. ما المعوقات التي تحول من دون استخدام الوسائل التعليمية في تدريس مادة التربية الإسلامية؟

تكَّون مجتمع الدراسة من (٤٦٨) معلماً ومعلمة، اختارهم الباحث بالطريقة العشوائية البسيطة وتكونت عينة الدراسة من (٢٩٦) معلماً ومعلمة، واستعمل الباحث الاستبانة مكونة من ثلاثة أجزاء أداةً لبحثه، وتوصل الباحث إلى أن درجة استعمال

المعلمين والمعلمات الوسائل التعليمية متدنٍ، وأن أهم المعوقات التي أدت إلى ذلــك مــن وجهة نظرهم: قلة الموارد المالية المخصصة لشراء الوسائل التعليمية، وإنتاجها، فضــلاً عن كثرة الأعباء المدرسية.

وأوصى الباحث في خاتمة بحثه بضرورة العمل على توفير الوسائل التعليميــة واستعمالها، وعقد دورات تدريبية للمعلمين والمعلمات في هذا المجال، وإجراء دراســات شاملة تبحث في واقع استعمال الوسائل التعليمية في كل منهج دراسي، وفي كل مرحلــة **(العتوم، ١٩٩٨: الملخص)**.

منهجية البحث وإجراءاته

أولاً: منهجية البحث:

اعتمد الباحث المنهج الوصفي لتحقيق هدف البحث في التوصــل إلــى مــدى استعمال تدريسيي العلوم الشرعية الوسائل التعليمية وسبل الارتقاء بهم لاســتعمال هــذه الوسائل لتحقيق الأهداف المنشودة من العملية التربوية، واختار الباحث المنهج الوصــفي من كونه يمثل }مجموعة من الإجراءات البحثية التي تتكامل لوصف الظــاهرة اعتمــاداً على جمع الحقائق وتصنيفها ومعالجتها وتحليلها تحليلاً دقيقاً لاستخلاص دلالتها والوصول إلى النتائج أو التعميمات عن الظاهرة أو الموضوع محل البحــث{ **(الرشــيدي، ٢٠٠٠: ص٥٩)**.

ثانياً: إجراءات البحث:

١- تحديد مجتمع البحث وعينته:

تمثل مجتمع البحث الحالي بتدريسيي العلوم الشرعية في جامعات وزارة التعلــيم العالي والبحث العلمي في بغداد موزعين على كليات الجامعة الإسلامية: **(كليــة أصــول**

الدين، وكلية الشريعة والقانون، وكلية الآداب، وكلية البنات)، و**(كلية العلوم الإسلامية)** في جامعة بغداد.

استلزم البحث الحالي تحديد عينة ممثلة لمجتمع التدريسيين في كليات مجتمع البحث؛ لأن العينة }تُمثل جزءاً من المجتمع الأصلي تحتفظ بالخصائص العامة له{ **(شحاتة والجغيمان، ١٩٩٨: ص٢١١) (قطب، ١٩٩٨: ص٨٥)**، وتوفر العينة للباحث انخفاض الكلفة، واختصار الوقت، وسعة المجال، ودقة النتائج **(داود وعبد الرحمن، ١٩٩٠: ص٧٥)**، وحدد الباحث عينة البحث بوساطة الاختيار العشوائي من كليات مجتمع البحث وكانت صيغتها النهائية على وفق الآتي:

جدول (١)

توزيع عينة البحث على المجتمع

ت	الجامعة	الكلية	عينة التدريسيين	الملاحظات
أولاً	الإسلامية	أصول الدين	١٢	
		الشريعة والقانون	١١	
		الآداب	١٣	
		البنات	١٣	
ثانياً	بغداد	العلوم الإسلامية	٢٠	
المجموع			٦٩	

٢- تحديد أداة البحث:

لتعرف مدى استعمال تدريسيي العلوم الشرعية الوسائل التعليمية، ونوعية الوسائل التي يستعين بها التدريسي في تدريسه المادة العلمية المقررة، والوسائل التعليمية المهمة التي يمكن للتدريسي استعمالها في تدريسه المواد المقررة والتي تساعد أكثر من غيرها في تحقيق الأهداف التربوية المنشودة، استلزم أداةً معدةً بطريقةٍ علميةٍ والاستبانة هي

الأداة الفضلى لذلك كونها }استجواب كتابي على نحو استمارة توزع على المبحوثين ليُجيبوا عليها ويردوها إلى الباحث{ (**توفيق، ٢٠٠٢: ص٢٠٣**)، لذا اعتمد الباحث الاستبانة المبينة في الملحق (١) أداةً لبحثه، والتي احتوت ثلاثة أسئلة في ضوء الأهداف المحددة مسبقاً وهذه الأسئلة هي:

س١: أستاذي الفاضل: ما الوسائل التعليمية التي تستعملها في تحضيرك المادة الدراسية المقررة؟

س٢: أستاذي الفاضل: ما الوسائل التعليمية التي تستعين بها في تدريسك مفردات المادة الدراسية المقررة؟

س٣: أستاذي الفاضل: ما هي الوسائل التعليمية المهمة التي تسهم أكثر من غيرها في تحقيق الأهداف التربوية المنشودة من المقررات الدراسية من وجهة نظرك.

٣- تطبيق أداة البحث:

طبق الباحث أداة البحث(الاستبانة) على عينة البحث المكونة من(٦٩) تدريسي، للمدة من ٢٠٠٨/٩/١٥م إلى ٢٠٠٨/١/٢٠م، بعد توزيعها مباشرة على تدريسيي عينة البحث ووضح الأهداف منها، وكيفية الإجابة عن أسئلتها، وأجاب عن تساؤلات عدد من تدريسيي عينة البحث التي تركزت على الجدوى من هذه الدراسة وهل يمكن أن تساعد فعلاً في الارتقاء بعمليتي التعليم والتعلم، وتسلم الباحث الاستجابات على الاستبانة من تدريسيي عينة البحث بعد أن أتموا الإجابة عنها وكان هناك تفاعل واضح من تدريسيي عينة البحث مع الاستبانة ومتطلباتها فهناك من أتمها بحضور الباحث ولم يستغرق منه الأمر وقتاً طويلاً، وهناك من أعادها للباحث بعد مدة من الزمن تراوحت بين اليومين والأسبوع، وبعد أن تسلَّم الباحث الاستجابات حللها للحصول على النسبة المئوية لكل استجابة للوصول إلى النتائج على النحو الآتي:

$$\text{النسبة المئوية} = \frac{\text{الجزء}}{\text{الكل}} \times ١٠٠\%$$

عرض نتائج البحث وتفسيرها:

من خلال أسئلة الاستبانة التي قدمها الباحث لعينة البحث توصل إلـى تحقيـق الأهداف المنشودة من بحثه فكانت النتائج على ثلاثة محاور رئيسة يتبـين مـن خـلال المحور الأول مدى استعمال تدريسيي العلوم الشرعية عينة البحث الوسائل التعليمية فـي تحضيرهم المادة الدراسية المقررة لتحقيق الأهداف التربوية المنشودة، ويتبين من خـلال المحور الرئيس الثاني مدى استعمال تدريسيي العلوم الشرعية الوسـائل التعليميـة فـي تدريسهم مفردات المادة الدراسية المقررة لتحقيق الأهداف التربوية المنشودة، فـي حـين يتبين من خلال المحور الثالث الوسائل التعليمية الضرورية في تدريس المواد المقررة من وجهة نظر تدريسيي العلوم الشرعية، وكانت النتائج على النحو المبين في الجدول الآتي:

جدول(٢)

جداول نتائج البحث

التفاصيل	عدد العينة	الاستجابات الإيجابية	الاستجابات السلبية	النسبة المئوية
مدى استعمال التدريسيي الوسائل التعليمية في تحضيره المادة الدراسية المقررة				
التدريسيون الذين يستعملون الوسائل التعليمية في التحضير	٦٩	٦٨	١	%٩٨.٥٥
التدريسيون الذين يستعملون الكتاب المقرر	٦٨	٦٣	٥	%٩٢.٦٥
التدريسيون الذين يستعملون المصادر والمراجع		٦٠	٨	%٨٨.٢٣
التدريسيون الذين يستعملون المساعد التعليمي (الملزمة)		٤١	٢٧	%٦٠.٢٩
التدريسيون الذين يستعملون التكنولوجيا الحديثة		٣٢	٣٦	%٤٧.٠٦
التدريسيون الذين يستعملون الأنترنيت		١٢	٥٦	%١٧.٦٥
مدى استعمال التدريسيين الوسائل التعليمية في تدريسهم المادة الدراسية المقررة				
التدريسيون الذين يستعملون الوسائل التعليمية في التدريس	٦٩	٦٩	-	%١٠٠
التدريسيون الذين يستعملون السبورة ومستلزماتها	٦٩	٦٩	-	%١٠٠
التدريسيون الذين يستعملون الكتاب الدراسي المقرر		٥٢	١٧	%٧٥.٣٦
التدريسيون الذين يستعملون المساعد التعليمي (الملزمة)		٣١	٣٨	%٤٤.٩٣
التدريسيون الذين يستعملون المصادر والمراجع		٣٠	٣٩	%٤٣.٤٨
التدريسيون الذين يستعملون التكنولوجيا الحديثة		٥	٦٤	%٧.٢٥

الوسائل التعليمية المهمة التي تسهم في تحقيق الأهداف التربوية من وجهة نظر التدريسي				
التدريسيون الذين يرون ضرورة استعمال الوسائل التعليمية في التدريس	٦٩	٦٩	–	١٠٠%
التدريسيون الذين يرون ضرورة استعمال يستعملون التكنولوجيا الحديثة	٦٩	٦٩	–	١٠٠%
التدريسيون الذين يرون ضرورة استعمال المصادر والمراجع		٦٤	٥	٩٢.٧٥%
التدريسيون الذين يرون ضرورة استعمال الكتاب المقرر		٦٠	٩	٨٦.٩٦%
التدريسيون الذين يرون ضرورة استعمال السبورة ومستلزماتها		٤٨	٢١	٦٩.٥٦%
التدريسيون الذين يرون ضرورة استعمال المساعد التعليمي (الملزمة)		٤٥	٢٤	٦٥.٢٢%
التدريسيون الذين يرون ضرورة استعمال الوسائل المتنوعة		٣٦	٣٣	٥٢.١٧%

وفيما يأتي عرض للنتائج التي توصل إليها الباحث من دراسته التقويمية وتفسيراً لها من خلال الإجابة عن الأسئلة التي صاغها تحقيقاً للأهداف التي حددها مسبقاً:

١- مدى استعمال التدريسي للوسائل التعليمية في تحضيره المادة الدراسية المقررة.

توصل الباحث من خلال الاستبانة إلى أن (٩٨.٥٥%) من عينة البحث يستعملون الوسائل التعليمية في تحضيرهم للمادة العلمية المقررة قبل أن تدريسها الطلبة؛ إذ أجاب (٦٨) من مجموع (٦٩) تدريسي بالإيجاب حول استعمال الوسائل التعليمية المتنوعة في تحضيرهم المادة العلمية المقررة قبل تدريسها، وتدريسي واحد فقط من عينة البحث لا يستعمل الوسائل التعليمية في التحضير للمادة العلمية ويعتمد على معلوماته في التدريس، وهذا يدل على إيمانٍ واضح من تدريسيي عينة البحث الذين يمثلون تدريسيي العلوم الشرعية بأهمية الوسائل التعليمية في تدريس المواد المقررة لتحقيق الأهداف التربوية المنشودة.

وأبرزت النتائج الإحصائية التي أجراها الباحث على استجابات التدريسيين الذين يستعملون الوسائل التعليمية في تحضيرهم المادة العلمية المقررة قبل أن يدرسونها وجود تنوع في استعمال التدريسيين للوسائل التعليمية، إذ إن (٩٢.٦٥%) من عينة البحث يعتمدون الكتاب على وفق المفردات المقررة في تحضيرهم المادة الدراسية لتحقيق عملية التعليم وصولاً إلى تحقيق الأهداف المنشودة، في حين أبرزت نتائج البحث أن (٨٨.٢٣%) من عينة البحث يعتمدون في تحضيرهم المادة الدراسية المصادر والمراجع

التي تحوي المفردات المقررة ويقدمونها على الكتاب المقرر ويرون أن ذلك أنجح لتحقيق عملية التعليم، كما أن ذلك يساعد في تجديد معلومات التدريسي وتطويره وتمكنه من مادته العلمية، وأن (٦٠.٢٩%) من عينة البحث يعتمدون المساعد التعليمي (الملزمة) التي يعدونها للطلبة في ضوء المفردات المقررة في حالة عدم توافر كتاب مقرر يحوي هذه المفردات، ويرون أن هذه الوسيلة التعليمية أدق في تحقيق الأهداف المنشودة.

وأبرزت نتائج البحث أن (٤٧.٠٦%) من عينة البحث يستعملون التكنولوجيا العلمية الحديثة في تحضيرهم المادة الدراسية المقررة وتتركز استعمالاتهم على الحاسوب الآلي بأنواعه من خلال الموسوعات الفقهية والحديثية والعلمية والمعاجم اللغوية المنوعة التي تحوي مفردات المواد المقررة على أقراص مدمجة (CD)، ويكثر هذا الاستعمال لدى التدريسيين الذين يدرِّسون مادة الحديث النبوي بالدرجة الأولى، ويأتي بالدرجة الثانية التدريسيون الذين يدرِّسون مواد اللغة وفروعها، ويأتي من بعدهم التدريسيون الذين يدرِّسون التفسير، ويأتي بالدرجة الرابعة التدريسيون الذين يدرِّسون الفقه، ويأتي من بعدهم التدريسيون الذين يدرِّسون المواد الأخرى، ويُجمع التدريسيون عينة البحث على أهمية استعمال التكنلوجيا والأجهزة الحديثة في تحضير المادة الدراسية ودورها الكبير في تيسير الأمور على التدريسي وتختصر له الوقت وتساعده على تطويره في مجال اختصاصه ومواكبته التطور التكنولوجي الذي يشهده العالم من حوله.

وتوصلت نتائج البحث إلى إن (١٧.٦٥%) من عينة البحث بواقع (١٢) من مجموع (٦٩) تدريسي يستعملون التكنولوجيا العلمية الحديثة متمثلة بشبكة الاتصالات العالمية (الانترنيت) في تحضيرهم المادة الدراسية المقررة، ويؤكدون بأنها من أنجح الوسائل لتوسيع أفق التدريسي وتمكنه من المادة العلمية وتساعده على تحقيق الأهداف التربوية المنشودة من عملية التدريس.

٢- مدى استعمال التدريسي للوسائل التعليمية في تدريسه المادة الدراسية المقررة لتحقيق الأهداف التربوية المنشودة.

أسفرت نتائج البحث من خلال الاستبانة إلى أن (١٠٠%) من عينة البحث يستعملون الوسائل التعليمية في تدريسهم مفردات المادة العلمية المقررة في أثناء الدرس لتحقيق الأهداف التربوية المنشودة، وتتنوع الوسائل التعليمية المستعملة من قبل

التدريسيين في المواقف التعليمية، إذ أبرزت نتائج البحث أن (١٠٠%) من عينة البحث يعتمدون الوسائل التعليمية التقليدية المتيسرة في قاعات الدرس متمثلة بالسبورة والطباشير أو الأقلام اللازمة للكتابة في تدريسهم مفردات المادة العلمية المقررة، وتتراوح نسب استعمال التدريسيين للسبورة ما بين الاقتصار على كتابة عنوان الدرس والعناوانات الرئيسة إلى كتابة تفصيلات الموضوع بما يتناسب مع تقديم المادة الدراسية ومفرداتها المقررة.

وأبرزت النتائج أن (٧٥.٣٦%) من تدريسيي عينة البحث يعتمدون الكتاب الدراسي المقرر في أثناء تدريسهم المادة المقررة في قاعة الدرس لتحقيق عملية التعليم وصولاً إلى تحقيق الأهداف التربوية المنشودة، وأن (٤٤.٩٣%) من عينة البحث يعتمدون المساعد التعليمي (الملزمة) في تدريسهم المادة المقررة سعياً من التدريسيين لتيسير المواقف التعليمية على الطلبة ولا سيَّما أن كثيراً من الكتب المقررة تحوي على موضوعات كثيرة وتوسع لا يتمكن الطلبة معه مجارات العملية التعليمية، وأبرزت النتائج أن (٤٣.٤٨%) من تدريسيي عينة البحث يعتمدون المصادر والمراجع التي تحوي المفردات المقررة، ويرى عدد منهم أن في ذلك فائدة كبيرة لربط الطلبة بالمصادر والمراجع الأصيلة التي تحوي المعرفة بأنواعها، كما ويساعد ذلك على تعريف الطلبة بمؤلفي هذه الكتب القيِّمة في تراثنا الإسلامي الأصيل، ويؤكد عدد منهم على أنه مهما قطع التقدم العلمي أشواطاً لا يمكن الاستغناء عن المصادر والمراجع التي تبقى هي المصدر الأبرز للمعرفة العلمية وتستمر فائدتها مع الطلبة حتى بعد تخرجهم وتخصصهم في فرع من فروع العلوم الشرعية المتنوعة.

وأبرزت نتائج البحث أن (٧.٢٥%) من عينة البحث بما يمثل (٥) من مجموع(٦٩) تدريسي يستعملون التكنولوجيا العلمية الحديثة في تدريسهم مفردات المادة الدراسية المقررة وتركزت استعمالاتهم على الحاسوب المحمول وعلى المسجل، وتأتي هذه النتيجة في استعمال تدريسيي العلوم الشرعية للتكنولوجيا الحديثة في التدريس مع إجماع تدريسيي عينة البحث على أهمية استعمال التكنولوجيا الحديثة في تدريس مفردات المواد الدراسية لتحقيق الأهداف التربوية المنشودة، وعند التساؤل عن سبب ضعف الاستعمال مع قوة الإيمان بهذه الأهمية يبين التدريسيون أسباباً عدة من أهمها مادية

وإدارية وتنظيمية أدت إلى عدم توافر هذه التكنولوجيا في القاعات الدراسية، مع ضعف في التدريب والتطوير على استعمالها.

٣- تعرف الوسائل التعليمية التي تسهم في تحقيق الأهداف المنشودة من تدريس المواد المقررة من وجهة نظر تدريسيي العلوم الشرعية.

أسفرت نتائج بحث الباحث إلى أن (١٠٠%) من عينة البحث يرون ضرورة استعمال الوسائل التعليمية في تدريس مفردات المادة العلمية المقررة لتحقيق الأهداف التربوية المنشودة، وتتركز نتائج البحث على إجماع عينة البحث بنسبة (١٠٠%) على أهمية استعمال التكنولوجيا الحديثة في تدريس المادة الدراسية المقررة، ويرون أن لذلك أهمية بالغة في تحقيق التعليم والتعلم، وتتباين وجهة نظر عينة البحث في استعمال التكنولوجيا الحديثة فمن التدريسيين من يرى ضرورة تجهيز القاعات الدراسية بالحاسوب الآلي ومستلزماته المتنوعة لغرض استعماله بوصفه وسيلة تعليمية فاعلة في التعليم، وهناك من يرى تجهيز القاعات الدراسية بأجهزة العرض (البور بوينت، والفوتوشوب...) وصياغة مفردات المنهج وعرضها من خلال هذه الأجهزة الحديثة، مع ضرورة توفير خدمة الانترنيت للقاعات الدراسية، لتُسهم في تسهيل العملية التربوية على التدريسي والطلبة على حد سواء.

ويرى الباحث أن وجود الحاسوب الآلي في قاعة الصف يساعد التدريسي في تحقيق الأهداف التربوية المنشودة؛ إذ يمكن استعمال الحاسوب الآلي بديلاً جيداً عن الوسائل التعليمية التقليدية المتنوعة؛ فيمكن استعماله بديلاً عن جهاز العرض فوق الرأس، وبديلاً عن جهاز عرض السلايدات (الشفافيات) المتنوعة، وبديلاً عن اللوحات المتنوعة، والخرائط، ولوحات الجيوب، واللوحات المخملية، ويكون كل ذلك من خلال برامج تُهيَأ قبل الدرس وتُعرض على الطلبة في أثنائه.

كما أبرزت النتائج أن (٩٢.٧٥%) من تدريسيي عينة البحث يرون ضرورة استعمال المصادر والمراجع أكثر من غيرها لتدريس المادة المقررة لتحقيق عملية التعليم وصولاً إلى تحقيق الأهداف التربوية المنشودة؛ فلا يمكن مهما تطور العلم وتقدمت التكنولوجيا المعلوماتية الاستغناء عن المصادر والمراجع في كل علم، فمع استعمال التكنولوجيا لابد من الرجوع إلى المصادر والمراجع، إذ لا بد أن يترسخ في الأذهان أن

التطور العلمي لا بد أن يكون لتعزيز ما تحتويه المصادر والمراجع الأصيلة من علوم ودرر ونفائس يمكن للتطور العلمي أن يؤدي دوراً مهماً لتذليل الصعاب لإيصال المعلومات إلى المتعلمين.

وتوصلت النتائج إلى أن (٨٦.٩٦%) من عينة البحث يرون ضرورة استعمال الكتاب المقرر أكثر من غيره في تدريس المادة المقررة لما في استعماله من تيسيرٍ للعملية التعليمية وتوضيح المنهج المقرر على الطلبة، وأبرزت النتائج أن (٦٩.٥٦%) من عينة البحث يرون ضرورة استعمال الوسائل التعليمية التقليدية في العملية التعليمية، إذ يساعد أكثر من غيره في تحقيق الأهداف المنشودة ويأتي رأيهم هذا على الرغم من تأكيدهم على ضرورة استعمال الوسائل الحديثة في التدريس، فركز التدريسيون على ضرورة استعمال السبورة ومستلزماتها أكثر من غيرها لإيصال المعارف العلمية إلى أذهان المتعلمين، فالسبورة مثلاً تبقى هي الوسيلة الأمثل للتعبير عن أفكار التدريسي التي يروم إيصالها إلى المتعلمين.

وأبرزت نتائج البحث أن (٦٥.٢٢%) من عينة البحث يرون ضرورة استعمال المساعد التعليمي (الملزمة) في التدريس أكثر من غيره لتحقيق الأهداف المنشودة من العملية التعليمية لما لها من أهمية كبيرة في تلبية متطلبات الطلبة وتواصلهم مع المادة العلمية ووصولهم إلى تحقيق نتائج جيدة في الاختبارات التحصيلية، ويتأكد هذا الأمر مع قلة توافر الكتب المنهجية لكثير من المواد المقررة، كما ويساعد المساعد التعليمي (الملزمة) في تركيز مفردات المادة العلمية من غير توسع ولا إطالة غير مبررة، فضلاً عن تلبيتها متطلبات العملية التربوية في إتمام المناهج المقررة من قبل الإدارات التربوية.

ويرى الباحث أن استعمال المساعد التعليمي (الملزمة) قد يؤدي إلى سلبيات أبرزها ضيق الأفق للمتعلم، وعدم تمكنه من اختصاصه بالشكل المطلوب، فضلاً عن أن استعمالها يجعل المتعلم يقرأ ويتابع من أجل الامتحان وليس من أجل التعلم والتطور والتخصص، لذا لابد من التعامل بحذر مع هذه الوسيلة التعليمية وجعلها وسيلة مساعدة وتعزيز في عملية التعليم والتعلم، لا بجعلها أساس اعتماد المتعلم في العملية التعليمية.

وتوصلت نتائج البحث إلى إن (٥٢.١٧%) من عينة البحث يرون ضرورة التنويع في استعمال الوسائل التعليمية في تدريس مفردات المادة العلمية المقررة للتوصل

إلى تحقيق الأهداف التربوية المنشودة، وصرح كثير من التدريسيين بوجوب استعمال الوسائل التعليمية التي يراها التدريسي مناسبة في إيصال المعلومات إلى المتعلم وتُلائم أكثر من غيرها المفردة التي يدرسها، وذكر عدد من تدريسيي عينة البحث الخرائط والمخططات واللوحات والصور التوضيحية التي تبين الموضوع المراد تدريسه.

يتبين لنا من خلال ما توصلنا إليه من نتائج البحث في المحاور الثلاثة المذكورة آنفاً أن تدريسيي العلوم الشرعية يؤمنون إيماناً واضحاً بأهمية الوسائل التعليمية ولاسيَّما الحديثة في التدريس ويتطلعون إلى استعمالها لو توافرت لهم الظروف الملائمة لذلك، ولكن هناك ضعفاً واضحاً في تعرُّف هذه الوسائل واستعمالها لأسباب كثيرة تتوزع على الإعداد والتدريب والتطوير.

كما تُبرز النتائج من خلال النسب المئوية المذكورة آنفاً لكل محور وتفصيلات فقراته التباين الواضح في حال تدريسيي العلوم الشرعية مع الوسائل التعليمية في حال التحضير والتدريس ووجهة نظرهم في تحديد الوسائل الأنسب لتحقيق الأهداف التربوية المنشودة.

التوصيات

من خلال ما توصل إليه الباحث في الدراسة الحالية من نتائج يختتم بحثه بالتوصيات الآتية خدمة للعملية التربوية وإسهاماً في مسيرة الارتقاء بتدريسيي العلوم الشرعية فيما يخص استعماله الوسائل التعليمية:

١. إعداد تدريسي العلوم الشرعية بما يتناسب والعملية التربوية فيما يخص استعمال الوسائل التعليمية ويكون ذلك منذ إعداده في الماجستير أو الدكتوراه، ويكون ذلك بإعداد برامج تعليمية لمادة التقنيات التربوية تدرَّس في مرحلة الإعداد ليتمكن في مرحلة التدريس من استعمال هذه التقنيات في عملية التعليم.

٢. إعداد برامج تدريبية في مراكز التعليم المستمر لتدريسيي العلوم الشرعية لتدريبهم على إعداد الوسائل التعليمية والتعرُّف عليها وعلى مميزاتها ومجالات استعمالاتها في العملية التربوية.

٣. إعداد دورات تطويرية لتطوير تدريسيي العلوم الشرعية في مجال التقنيات التربوية ومجالات استعمالها، والتعرُّف على التطورات التي تحصل في هذا المجال والعمل على مواكبتها والتدريب عليها وعلى استعمالاتها.

٤. إصدار مؤلفات تحوي برامج تعليمية تُعرِّف تدريسيي العلوم الشرعية بالوسائل التعليمية وأهدافها ومجالات استعمالاتها والإفادة منها في العملية التربوية، والتأكيد على التخطيط للدرس باستعمال الوسائل التعليمية وضرورة استعمالها في التحضير للدرس والتدريس والمتابعة لتحقيق الأهداف التربوية.

٥. العمل على تزويد تدريسيي العلوم الشرعية بالحواسيب الآلية المحمولة وتعريفهم باستعمالاتها في العملية التربوية، وإرشادهم إلى البرامج المهمة التي يستفيدون منها في هذا المجال كل بحسب اختصاصه.

٦. تجهيز القاعات الدراسية في الكليات بحواسيب آلية ووسائل تعليمية متمثلة بأجهزة الكترونية حديثة تتماشى مع التطور العلمي والتكنولوجي الذي يشهده العالم، مثال ذلك أجهزة العرض ومستلزماتها، ليتمكن التدريسي من استعمالها في التدريس.

٧. العمل الجاد على تجهيز الكليات بمختبرات التقنيات التربوية المتنوعة للإفادة منها في التدريس، وإدخال التدريسيين في دورات تعرِّفهم بكيفية استعمال هذه المختبرات وأوجه الإفادة منها في عمليتي التعليم والتعلم.

المصادر

القرآن الكريم.

١. **التميمي**، عواد جاسم، **ما يوجد وما يستعمل وما ينبغي استعماله من وسائل تعليمية**، كلية التربية، الجامعة المستنصرية، بغداد، بحث غير منشور، ١٩٧٣م.

٢. **توفيق**، محمد عز الدين، **التأصيل الإسلامي للدراسات النفسية (البحث في النفس من منظور إنساني)**، دار السلام، القاهرة- مصر، ط٢، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

٣. **الحاكم**، محمد بن عبد الله أبو عبد الله، **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، ١٤١١هـ/١٩٩٠م.

٤. **الحيلة**، محمد محمود، **أساسيات تصميم وإنتاج الوسائل التعليمية**، عمان، دار المسيرة للنشر، ط١، ٢٠٠١م.

٥. **داود**، عزيز حنا، وأنور حسين عبد الرحمن، **مناهج البحث التربوي**، جامعة بغداد، مطابع دار الحكمة للطباعة والنشر، بغداد– العراق، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

٦. **الراشدي**، عبد الله بن سالم بن عبد الله، **تقويم استخدام معلمي التربية الإسلامية للوسائل التعليمية بالمرحلة الإعدادية في محافظة مسقط**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة مسقط، عُمان، ١٩٩٥م.

٧. **الرشيدي**، بشير صالح، **مناهج البحث التربوي رؤية تطبيقية مبسطة**، دار الكتاب الحديث، ٢٠٠٠م

٨. **روميسوفسكي**، أ.ج، **اختيار الوسائل التعليمية واستخدامها وفق مدخل النظم**، ترجمة: العربي صالح عبد المجيد، المركز العربي للتقنيات التربوية، الكويت، ١٩٨١م.

٩. **زياد**، مسعد محمد، **الوسائل التعليمية مفهومها– فوائدها– أنواعها**، http://www.drmosad.com/index99.htm

١٠. **سلمان**، عمر عنيزي، **تصميم برنامج تدريبي لتطوير المهارات الفنية للمدرسين في عمل الوسائل التعليمية**، رسالة ماجستير غير منشورة، ٢٠٠٦.

١١. **سليمان**، نايف، **تصميم وإنتاج الوسائل التعليمية**، دار الصفاء للطباعة، عمان، ٢٠٠٣م.

١٢. **شحاتة**، زين محمد، وعبد الله بن محمد الجغيمان، **طرق تدريس مواد العلوم الشرعية**، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الإحساء– السعودية، ط١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

١٣. **شحاته**، حسن، وعبد الله الكندري، **تعليم التربية الإسلامية في العالم العربي**، مكتبة الفلاح، الكويت، ط١، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م

١٤. **الصوفي**، عبد الله إسماعيل، **تكنولوجيا الحديثة والتربية والتعليم**، مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، عمان، ط١، ٢٠٠٢م.

١٥. **الطوبجي**، حسين حمدي، **التعليم الذاتي، مفهومه، مميزاته، خصائصه**، المركز العربي للتقنيات التربوية، مجلة تكنولوجيا التعليم، الكويت، العدد١، السنة ١٩٧٨م.

١٦. **العتوم**، إسماعيل سليمان يوسف، **مدى استخدام الوسائل التعليمية في تدريس مادة التربية الإسلامية للمرحلة الأساسية في محافظة جرش**، جامعة اليرموك، ١٩٩٨كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، رسالة ماجستير غير منشورة، اربد- الأردن، م.

١٧. **الكلوب**، بشير عبد الرحيم، **استخدامات الأجهزة في عملية التعليم والتعلم**، مكتبة المحتسب، عمان، ١٩٨٧م.

١٨. **محمد**، الغزاوي، وحسين حمدي الطوبجي، **كفايات المدرسين في وسائل الاتصال التعليمية**، مؤتة للبحوث والدراسات، عمان، ١٩٩١م.

١٩. **المطري**، حسن عمر علي، **بناء منهج للتقنيات التربوية في التربية الإسلامية لكليات التربية في الجمهورية اليمنية في ضوء الأصالة والمعاصرة**، اطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية التربية ابن رشد، جامعة بغداد، العراق، ٢٠٠٣م.

٢٠. **موسى**، سعدي لفته، **طرائق وتقنيات تدريس الفنون**، مطبعة السعدون، جامعة بغداد، ط٢، ٢٠٠١م.

٢١. **يونس**، فتحي علي، ومحمود عبدة أحمد، ومصطفى عبد الله ابراهيم، **التربية الدينية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة**، عالم الكتب، القاهرة- مصر، ط١، ١٩٩٩م.

الملحق (١)

بسم الله الرحمن الرحيم

م/ استبانة مفتوحة لتعرُّف مدى استعمال تدريسيي العلوم الشرعية الوسائل التعليمية في العملية التربوية

الأستاذ الفاضل.. المحترم

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته:

يروم الباحث تعرُّف الوسائل التعليمية التي يستعملها تدريسيو العلوم الشرعية في تحضيرهم المواد الدراسية المقررة وتدريسهم إياها، فضلاً عن تعرُّف وجهة نظرهم في الوسائل التعليمية المهمة لتحقيق الأهداف التربوية المنشودة، للإفادة منها في التوصل إلى دراسة تقويمية لتدريسيي العلوم الشرعية ومدى استعمالهم للوسائل التعليمية في تدريس المواد المقررة لتحقيق الأهداف التربوية المنشودة.

ونظراً لما تتمتعون به من دراية وخبرة علمية في هذا المجال فضلاً عن خبرتكم في مجال التدريس الجامعي ولأهمية رأيكم بشأن تحديد تلك الوسائل، يرجو الباحث تفضلكم بالإجابة عن الأسئلة الواردة في الاستبانة.

ولكم جزيل الشكر وفائق الامتنان وجزاكم الله خير الجزاء.

المدرس الدكتور

حسين عليوي حسين الطائي

أستاذي الفاضل: تتركز أسئلة الاستبانة المفتوحة على ثلاثة محاور في ضوء أهداف البحث الثلاثة وهذه الأسئلة هي:

السؤال الأول: ما الوسائل التعليمية التي تستعملها في تحضيرك المادة الدراسية المقررة؟

....

....

....

....

....

....

....

....

....

....

....

....

....

....

....

....

....

....

السؤال الثاني: ما الوسائل التعليمية التي تستعين بها فـــي تدريســـك مفــردات المـــادة الدراسية المقررة؟

....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....

السؤال الثالث: ما هي من وجهة نظرك (أستاذي الفاضل) بالوسائل التعليميـــة المهمـــة التي تسهم أكثر من غيرها في تحقيق الأهداف التربوية المنشودة مـــن المقررات الدراسية.

....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....
....

الأجور في قطاع الاتصالات اللاسلكية
(دراسة قانونية مقارنة)

م.م.علي ضياء عباس
الجامعة الإسلامية- كلية الشريعة والقانون

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وعلى آله وصحبه الأبرار، وبعد... إن أجر العامل يحتل أهمية كبيرة في تشريعات العمل لكونه مصدر عيش العامل من جهة، ولأنهُ يتخذ أساساً في احتساب اشتراك التأمينات الاجتماعية من جهة أخرى. إضافة لذلك فإن الأجر يؤدي دورهُ الهام في احتساب استحقاقات العامل بموجب قانوني في العمل، والتقاعد والضمان الاجتماعي للعمال.

ومثلما يشكل الأجر أهمية كبرى بالنسبة للعامل، باعتباره المصدر الأساس لتوفير سبل العيش الكريم لهُ ولأسرته، فإن لهُ أهمية خاصة لصاحب العمل. إذ إنهُ يؤثر في حجم الربح الذي يحصل عليه. لذا فإن الأجر عنصر أساس وجوهري في عقد العمل يلتزم بدفعه صاحب العمل إلى العامل في المشروع نظير عمل الأخير لهُ، لذلك هو محل عقد العمل إلى جانب عنصر العمل المقدم من قبل العامل.

ونظراً لأهمية الموضوع فسنكرس هذا البحث لدراسة الأجر في قطاع الاتصالات اللاسلكية باعتباره من القطاعات الخاصة الحديثة في البلد.

إذ سنوزع دراسة هذا البحث على ثلاثة مباحث يأتي في مقدمتها معرفة مفهوم الأجر وملحقاته الأساسية التي يدفعها صاحب العمل إلى جانب الأجر لعمال قطاع الاتصالات اللاسلكية.

ثم في المبحث الثاني نتناول الاتفاق على الأجر، ومن خلاله سنتعرف على كيفية تحديد مقدار الأجر، ومعرفة الحد الأدنى لأجر العامل.

ثم المبحث الثالث ونتناول فيه حماية الأجر، إذ حمى القانون أجر العامل في مواجهة صاحب العمل ودائنيه ودائني العامل نفسه. ثم نختتم الموضوع بخاتمة تحتوي النتائج والمقترحات حول موضوع البحث.

المبحث الأول
تحديـد مفهوم الأجر وملحقاته

يعد أجر العامل عنصر أساس وجوهري في عقد العمل، فلم يعد ينظر إليه كثمن لسلعة ما، بل كنصيب للعامل في توزيع الدخل القومي. ويلتزم صاحب العمل بدفعه إلـى العامل نظير عمل الأخير لهُ، لذلك هو محل عقد العمل بجانب العمل. وقد افرزت الحياة العملية صوراً مختلفة للأجر هي بمثابة مقابل لعمل العامل ايضاً. إذ يلتزم صاحب العمل بأدائها للعمال إلى جانب مبلغ ثابت تضم إليه فيتكون الأجر من مجموعها.

ومن أجل الإحاطة بالموضوع فسنوزع هذا المبحث على مطلبين، الأول نحـدد فيه مفهوم الأجر، والثاني نوضح فيه ملحقات الأجر.

المطلب الأول: تحديـد مفهوم الأجـر.

الأجر لغةً هو الثواب[١]. تقول أجرهُ الله أي يأجرهُ أجراً. وتختلف أنظمة العمـل بصدد المفهوم الاصطلاحي للأجر، فهناك المفهوم القانوني، وهناك المفهوم الإقتصـادي، فضلاً عن المفهوم الاجتماعي.

فالأجر وفق ما صرح به قانون العمل العراقي[٢] هو }كل ما يسـتحق للعامـل على صاحب العمل الذي يستخدمهُ من مال أيّاً كانت طريقة حسابه لقاء عمله، ويسـتحقه ُمن تاريخ مباشرته للعمل{ وبالمفهوم نفسه جاء المشرع المصري في قانون العمل[٣].

إذن الأجر هو كل ما يتقاضاه العامل مقابل عمله، أو هو ثمن العمل. فكـل مـا يلتزم به صاحب العمل في مواجهة العامل نظير قيام الأخير بأداء العمل يسـمى أجـراً. ومثلما العمل سبب الأجر فإن الأجر سبب العمل وفقاً للنظرية التقليدية للسبب. وهذا يقودنا إلى القول بأنه لولا العمل لما حصل العامل على الأجر، ولولا وجود الأجر لمـا حصـل صاحب العمل على نشاط العامل في المشروع. وعلى هذا الأساس لا يدخل في تعريـف الأجر كل مبلغ يدفع إلى العامل على سبيل التبرع[٤]. وفي حالة بطلان عقد العمل فإن أي مبلغ يستحق مقابل أداء العمل لا يدخل ضمن مفهوم الأجر إنما يعد ديناً يقتضي دفعه وفقاً لقاعدة الإثراء بلا سبب.

وقد إستقر قضاء محكمة النقض في مصر على أن الأجر يشمل كل ما يسـتحقه العامل في مقابل أداء العمل أيّاً كان نوعه، وأيّاً كانت طريقة تحديده، وأيّاً كانت تسميته[٥].

أما المفهوم الاقتصادي للأجر[٦]، فقد راعتهُ تشريعات العمل عند تحديد الأجور، ولم تغفل عن تطبيقه لما لهُ من أهمية بالغة وتأثير مباشر في تكاليف الإنتاج، فضلاً عن إن إهمال الجانب الاقتصادي للأجر يؤدي إلى استهلاك الموارد الاقتصادية في البلد بمرور الزمن، وحصول الأزمات الاقتصادية، وتعرض صاحب العمل إلى الخسارة المحققة.

ولو تأملنا في نصوص قانون العمل العراقي النافذ رقم (٧١) لسنة ١٩٨٧ لوجدنا إن المشرع العراقي قد راعى هذا الجانب من حيث إنهُ حدد الأجر على أساس نوع العمل الذي يؤديه العامل، وكميته على نحو يحقق ربط الأجر بالانتاج[٧] ولا نريد التوسع والغور عمقاً في هذا الموضوع، ذلك لأن التوسع في الجانب الاقتصادي للأجر ليس من اختصاص رجل القانون، إنما ذلك من اختصاص الاقتصاديين، فما يهمنا هو الأجر من الناحية القانونية.

وحسبنا أن نذكر أيضاً أن تشريعات العمل المقارنة لم تقتصر على الأخذ بالمفهوم الإقتصادي للأجر، بل إنها مدت في مفهومه بحيث جعلت لهُ طابعاً اجتماعياً مؤداهُ إن صاحب العمل ملزم بدفع الأجر للعامل في بعض الحالات دون أن يكون الأخير قد أدى عملاً [٨] ومن ثم فإن المشرع قد نظر إلى الأجر من زاوية اجتماعية وإنسانية. فلم يعد الأجر قائماً في الوقت الحاضر على فكرة السببية وفقاً للمفهوم التقليدي باعتباره مقابلاً للعمل– كما اسلفنا– وإنما هو مصدر أساس لمعيشة العامل وأسرته، ومن ثم هو يحفظ لهم كرامتهم، ويجنبهم الفاقة والعوز[٩] فالعامل وفقاً للقواعد العامة المتعلقة بالعقود الملزمة للجانبين، اذا لم يؤد العمل المتفق عليه فلا يستحق أجراً ورغم ذلك توجد بعض الحالات يلتزم فيها صاحب العمل بدفع الأجر إلى العامل بالرغم من عدم قيام الأخير بأداء أي عمل. ومن هنا يبرز الجانب الاجتماعي للأجر. كما في حالة حضور العامل إلى محل العمل في الوقت المعين واستعداده لمباشرة العمل، إلاّ إن أسباباً لا يد لهُ فيها حالت دون ذلك، فالمشرع اعتبره في هذه الحالة كأنما أدى عملهُ، ومن ثم يستحق أجراً[١٠].

كذلك هوَ يستحق الأجر اذا كان سبب عدم أدائه لعمله راجعاً الى صاحب العمل، كامتناع الأخير عن تنفيذ التعليمات المقررة الخاصة باحتياطات العمل اللازمة لحماية العمال أثناء العمل من الاضرار الصحية، وأخطار العمل والآلات[١١]، وتبعاً لذلك يقرر وزير العمل والشؤون الاجتماعية غلق محل أو مكان العمل، أو إيقاف عمل آلة أو أكثر

في حالة إمتناع صاحب العمل عن تنفيذ تعليمات السلامة المهنية حتى زوال سبب الغلــق أو الإيقاف على ان ينذره بإزالة المخالفة ومن ثم يستحق العمال الذين توقفوا عن العمــل بسبب ذلك كامل أجورهم عن مدة الإغلاق أو التوقف(١٢).

وكذا الحال إذا اوقف العامل عن العمل بناءً على إتهام صــاحب العمــل إيّــاه، وظهر فيما بعد أن الإتهام قائم على أساس الخطأ أو الكيد، وحكمت المحكمة بالإفراج عن العامل أو ببراءته، فيعاد إلى عملهِ ويستحق أجوره عن مدة إيقافه عن العمل(١٣) وفي كل ذلك يشترط أن يكون عقد العمل قائماً، فإذا إنتهى لأي سبب كان إنتهت علاقــة العمــل، ويتوقف معها إلتزام صاحب العمل بدفع الأجر.

ويعد الأجر من عناصر عقد العمل، إذْ يفترض في أداء العمل ان يكون مقابــل أجر إذا كان قوام ذلك عملاً لم تجرِ العادة على التبرع به او كان عملاً داخلاً في مهنة من أداة(١٤). فإذا تخلف عنصر الأجر في العقد المذكور فلا يعتبر هذا العقد عقد عمل وإنمــا يكون تبرعاً أو ما يسمى بعقد تفضل كما في حالة النص صراحة في العقد على عدم أداء أي أجر مقابل العمل. أما في حالة السكوت عن تحديد مقدار الأجر في العقد فلا يمنع هذا من أن يكون العقد عقد عمل، وذلك لأن إلتزام صاحب العمل بدفع الأجر يكون ضــمنياً، وعندئذ يرجع في تحديد مقدار الأجر إلى قاعدة اجر المثل إن وجد والاّ فيقدر الأجر طبقاً لعرف المهنة وعرف الجهة التي يؤدي فيها العمل، فإن لم يوجد عرف تــولى القاضــي تقدير الأجر وفقاً لمقتضيات العدالة(١٥).

وتجدر الإشارة إلى أن العامل في قطاع الاتصالات اللاسلكية يســتحق الأجــر المتفق عليه في العقد، ويتولى صاحب العمل دفعه كمقابل للعمل الذي أداه العامــل إليــه تحت إشرافه والعامل لا يمكن تصوره إلاّ ان يكون شخصاً طبيعياً بخلاف صاحب العمل الذي يمكن ان يكون شخصاً طبيعياً أو معنوياً(١٦).

المطلب الثاني: ملحقات الأجــر.

إن الأجر هو مبلغ نقدي تضاف إليه ملحقات فتعتبر جزءً لا يتجزأ مــن الأجــر وسنبحث في هذا المطلب الملحقات التي يمكن إعتبارها جزءً من الأجر بالنســبة لعمــال الأتصالات اللاسلكية وذلك في أربعــة فــروع. إذ سنخصــص الفــرع الأول لدراســة المخصصات (البدلات)، والفرع الثاني لدراسة المنحة، والثالث للمكافأة، أما الفرع الرابع فسنخصصه لدراسة النسبة من الأرباح دون أن نبحث معها النسبة من المبيعــات، إذ أن شركات الاتصالات اللاسلكية في العراق لا توزع على عمالها مثل هذه النسبة، لــذلك لا داعي لدراستها في هذا البحث.

الفرع الأول: المخصصات (البدلات).

البدل (Lindeninte) هو ما يتقاضاه العامل مقابل جهد خاص يبذله في العمل، او مخاطر معينة يتعرض لها في اداء عمله. كالبدلات التي تــدفع بســبب العمــل فــي ارتفاعات شاهقة.

فهناك عمال لأبراج الإتصال تستدعي طبيعة عملهم صعودهم علــى الابــراج العالية (Site) من اجل تأمين الشبكة في الهواتف النقالة (Mobile). وكبــدل ســاعات العمل الإضافية، وبدل العمل الليلي. وكذلك البدلات التي تدفع بسبب العمل في ظــروف حرارة مرتفعة، او في جو شديد البرودة، او الأعمال التي تعرض العامل لأضرار صحية أو مخاطر كالعمل في مناطق نائية عن العمران..... الخ ففي مثل هذه الحــالات تعتبــر البدلات من ملحقات الأجر. أما إذا كان منحها لا يجد سببه في اداء العمــل فــلا يمكــن إعتبارها من متممات الأجر لأنها تعتبر عوضاً عما تكبده العامل من نفقات في سبيل تنفيذ العمل، كبدل الإنتقال وبدل السفر(١٧) إذ ليس في مثل هذا البدل مقابلاً للعمل الذي يؤديــه العامل ومن ثم لا يدخل في حساب أجره، إنما هو مجرد تعويض عن نفقــة او خســارة تكبدها العامل في سبيل انجاز العمل المتفق عليه(١٨) وجميع النفقات اللازمة لأداء العمــل يلتزم بها صاحب العمل لا العامل، لذلك فإن هذه المبالغ لا تعد مقابلاً للعمل الذي يؤديــه العامل لأنها لا تمثل زيادة حقيقية في الأجر، إنما هي تغطية لهذه المصاريف.

والأصل إن البدل بهذا المعنى يكون بقدر النفقة أو الخسارة المتكبدة. ولكن فــي كثير من الأحيان يقدر البدل تقديراً جزافياً بحيث يزيد على مقدار النفقة أو الخسارة التــي

تكبدها العامل، ففي هذه الحالة يقضي التفسير الصحيح لإرادة المتعاقدين اعتبار هذه الزيادة بمثابة أجراً إضافياً يلحق بالأجر الأصلي ويأخذ حكمه[١٩] ويستحق العامل اجراً اضافياً إذا اشتغل في أيام راحته الأسبوعية أو اليومية أو في أيام الأعياد[٢٠].

إن محكمة النقض في مصر بعد أن فرقت بين البدل الذي يعطى للعامل عوضاً عن نفقات يتكبدها في سبيل تنفيذ عمله ولا يعد جزءً من أجره، والبدل الذي يتقاضاه لقاء طاقة يبذلها أو مخاطر معينة يتعرض لها في أداء عمله ويعتبر جزءً من أجره، قضت بأن البدل يعد جزءً من الأجر ما لم يقم دليل على أنه – كله أو بعضه يقابل تكليفاً فعلياً[٢١].

وبهذا تكون محكمة النقض المصرية قد أقامت (على اعتبار البدل أجراً) قرينة لا أساس لها في الواقع ولا سند لها في القانون. فكما رأينا أن البدل هو عوض عما أنفقه العامل ومن ثم هو لا يدخل في حساب أجره. مما يتعين معهُ القول بأن من يدعي أن البدل كان لقاء زيادة جهد أو مشقة فعليه أن يقيم الدليل على إدعائه.

وقد نصت أنظمة الخدمة في قطاع الاتصالات اللاسلكية في العراق على المخصصات (البدلات) الآتية[٢٢]:

١. بدل السفر:

تدفع تكاليف السفر إلى العامل إذا طلب صاحب العمل من العامل أن يسافر أي وقت لأداء عمل معين. ويجب على صاحب العمل أن يدفع تكاليف السفر وفقاً لتعليمات يصدرها. وقد صدرت التعليمات وحددت مقدار هذه المخصصات بـ(١٠%) من الأجر الشهري إذا كان السفر لمسافات طويلة. مثل السفر إلى أطراف بغداد أو خارجها.

وتجدر الإشارة إلى أن بدل السفر إذا كان عوضاً عن نفقات العامل في السفر فلا يدخل في مفهوم الأجر، أما إذا كان مقابلاً لجهد إضافي بذلهُ العامل فيدخل في معنى الأجر وينطبق عليه النظام القانوني للأجور.

٢. بدل الغذاء:

يدفع للعامل بدل غذاء ثابت يبلغ (٣٠) دولار أمريكي كل شهر. وندون على هذا النص الملاحظة الآتية.... فقد حدد النص مقدار مخصصات الغذاء بثلاثين دولار أمريكي، وهذا خرق فاضح لنص المادة (٤٢، ثانياً) من قانون العمل العراقي النافذ التي

الزمت صاحب العمل بدفع أجور العمال بالعملة العراقية، ولا تبرأ ذمة صاحب العمل بالوفاء بغيرها من العملات والأموال.

٣. بدل النقل:

تدفع للعامل مخصصات نقل تبلغ (٦٠) دولار أمريكي كل شهر. وذكرنا أن عملية دفع الأجر بالدولار باطلة لمخالفتها نص أمر لا يجوز مخالفته ألا وهو نص المادة (٤٢، ثانياً) من قانون العمل النافذ. لذا يتوجب دفع اجر العامل بالعملة العراقية (الدينار) المتداولة قانوناً لكي تبرأ ذمة صاحب العمل من الوفاء بالدين.

الفرع الثاني: المنحة.

المنحة (La Gratification) هي مبلغ نقدي أو عيني يمنحهُ صاحب العمل إلى العامل زيادة على أجره المحدد في العقد في مناسبات معينة، كمناسبة عيد من الاعياد[٢٣].

والمنحة لغةً هي التبرع، وهنا يثار التساؤل الآتي، متى تعد المنحة جزءً من الأجر؟.

وللإجابة نقول إذا كانت المنحة بمعنى التبرع فإن صاحب العمل يعد متبرعاً بها للعامل ومن ثم لا يلزم بدفعها، وإذا قرر صرفها فله وحده حرية تقدير مقدارها وكيفية دفعها. وعليه فإن المنحة وفق هذا التكييف لا تلحق بالأجر لأنها لا تدفع لقاء عمل[٢٤].

إلاّ إن الأمر يختلف عندما يكون دفع المنحة إجبارياً كما في حالة ما إذا كانت مقررة في عقد العمل الفردي أو الجماعي أو النظام الداخلي للعمل، إذ تصبح في هذه الحالة جزءً من الأجر لأن صاحب العمل لا يحق لهُ الامتناع عن دفعها او إنقاص مقدارها.

وقد نصت القوانين المقارنة على ذلك بل ذهبت إلى ابعد من ذلك عندما اعتبرتها جزءً من الأجر متى ما استقر التعامل أو جرت العادة على أدائها بحيث يسود إعتقاد العمال بأنها جزء من الأجر لا تبرعاً[٢٥].

نستنتج من ذلك أن المنحة تكون جزءً لا يتجزأ من الأجر إذا توافرت الشروط الآتية:

١. أن تكون المنحة عامة تصرف لجميع العمال.
٢. أن يكون دفعها بصفة مستمرة ومنتظمة، أي إطراد صرفها أو تكرارها.

٣. أن تكون ثابتة ومحددة ولو في حدها الأدنى. إذ إن دفع قيمة المنحة بصورة منتظمة وفي أوقات دورية يدل على أن صاحب العمل ليس مطلق الحرية في تحديد قيمتها. ولا يغير من ذلك أن تتغير قيمة المنحة مرة واحدة بالزيادة المستمرة كل عدة سنوات. أما تغيرها بالنقصان من حين إلى أخر، أو بالنقصان تارة والزيادة تارة أخرى فذلك يخل بشرط العادة الثابتة التي تجعل المنحة ملزمة.

٤. أن يعتقد العمال بأنها جزء من الأجر لا تبرعاً.

وقد اعتادت شركات الاتصال اللاسلكي في العراق على منح عمالها بعض الأقمشة والألبسة في مناسبات محددة.

الفرع الثالث: المكافأة

المكافأة (La prime) هي مبلغ من المال يدفعه صاحب العمل للعاملَ زيادة على أجره الأصلي– جزاء ما يحققه من نتائج في صالح العمل يفيد منها صاحب العمل، كالزيادة في الإرباح أو تفادي الخسائر أو تقليل في النفقات..... الخ[٢٦].

وتعد المكافأة جزءً لا يتجزأ من الأجر، لأنها في واقع الأمر زيادة جهد من العامل في تأدية العمل، لذلك تدفع مكافأة للعامل نظير كفاءته او أمانته.

وتقوم شركات الاتصال اللاسلكي في العراق بدفع مكافأة لعمالها بصفة مستمرة تشجيعاً لهم ولتوثيق ارتباطهم بالمشروع كما هو الحال بالنسبة لمكافأة المواظبة وانتظام سير العمل، ومكافأة القدم التي تدفع في حالة مرور مدة معينة على خدمة العامل في المشروع.

وقد اعتبر قانون العمل العراقي النافذ المكافأة من متممات الأجر إذا نص القانون أو عقد العمل أو النظام الداخلي للعمل على دفعها، وإذا جرت العادة على دفعها مدة لا تقل عن ثلاث سنوات بصورة عامة وثابتة[٢٧] ومن ثم تشترك المكافأة والمنحة بموجب القانون بنفس الشروط في اعتبارها جزءً لا يتجزأ من الأجر. وتمتاز المنحة عن المكافأة من حيث أن الأولى لا ترتبط مباشرةً بالكفاءة أو الأمانة في أداء العمل، أما المكافأة فتعطى مقابل الكفاءة أو الأمانة في العمل.

وقد حكمت المحكمة العليا في مصر في إن المكافأة التي تصرف للعامل تعد تبرعاً من صاحب العمل لا يلزم بأدائها، ولا تعد جزءً من الأجر عند احتساب مكافأة نهاية الخدمة إلاّ إذا كانت مقررة في عقود العمل، أو لوائح المصنع، أو جرى العرف بمنحها حتى أصبح العمال يعدونها جزءً من الأجر لا تبرعاً[٢٨].

الفرع الرابع- النسبة من الإرباح (Lesgainse)

قد ينص القانون او يرد إتفاق بين العامل وصاحب العمل يتقرر بموجبه حصول العامل على نسبة معينة من أرباح المشروع الذي يعمل فيه مقابل عملهِ إلى جانب أجره الثابت المحدد في عقد العمل، وقد يقوم الربح مقام الأجر أحياناً، وهذا ما جاء به القانون المدني العراقي فنص على إنهُ[٢٩] }إذا نص في العقد أن يكون للعامل فوق الأجر المتفق عليه أو بدلاً منهُ، حق في جزء من إرباح رب العمل أو في نسبة مئوية من ثمن المبيعات أو من قيمة الإنتاج أو من قيمة ما تحقق من وفر أو ما شاكل ذلك، وجب على رب العمل أن يقدم إلى العامل بعد كل جرد بياناً بما يستحقه من ذلك{.

أن مشاركة العامل في إرباح المشروع لا تفقده صفته كعامل، إذ لا يمنع ذلك من ان تبقى العلاقة بين العامل وصاحب العمل محتفظة بصفتها كعلاقة عمل، فعنصر التبعية المميز لعقد العمل قائم وموجود.

وان حق العامل في الحصول على حصة من الارباح أيّاً كان أساسه لا يعطيه الحق في الإشراف والرقابة على ادارة المشروع ذلك لأن العامل ليس شريكاً فيه[٣٠]، ومن ثم هو لا يتحمل أيّة خسارة يصاب بها المشروع.

وقد إعتبر قانون العمل العراقي النافذ أن النسبة من الإرباح تعد جزءً لا يتجزء من الأجر[٣١]، ومن ثم فإن مصدر هذه النسبة هو القانون او العقد او العادات الثابتة.

نستنتج مما تقدم أنهُ يشترط لإستحقاق العامل نسبة من الإرباح المتفق عليها في العقد أن يحقق المشروع ربحاً، لذا يقضي المنطق بأن تكون هناك ضمانات للتثبت من حقيقة الربح المتعلق به حق العامل. لذلك أوجب القانون العراقي على صاحب العمل أن يقدم إلى العامل بعد كل جرد بياناً بما يستحقه منها، وهو ما أوجبه القانون المدني المصري ايضاً[٣٢].

وتقوم شركات الإتصال اللاسلكي في العراق بتوزيع نسبة من أرباحها السنوية على عمالها في نهاية كل سنة تقويمية على تعيين العامل لديها. وتدفع وفقاً لتقييم صاحب العمل بإرادتهِ المنفردة واستناداً إلى مستوى أداء العامل خلال السنة السابقة. لذلك قد لا تقوم بدفع أيّة أرباح إلى عمالها وقد تدفع لهم أرباحاً تعادل أجر ثلاثة أشهر من أجورهم الصافية.

وفي هذا النطاق يثار السؤال الآتي، ماذا لو انتهت خدمة العامل في المشروع قبل أن تمضي سنة على تعيينه وقبل القيام بعملية الجرد وحساب الإرباح؟ هل يستحق العامل في هذه الحالة نسبة من إرباح المشروع؟

وللإجابة نقول ان ذلك الوضع لا يحرم العامل من نصيبه في الإرباح، إذ يستحق نصيباً في الإرباح بحسب المدة التي إشتغلها فعلاً خلال السنة التي توزع فيها الإرباح مهما كان سبب إنتهاء خدمة العامل(٣٣).

المبحث الثاني
تحديد مقدار الأجر

هناك طريقان لتحديد مقدار الأجر بالنسبة لعمال الإتصالات اللاسلكية، فقد يحدد على أساس التعاقد الشخصي بين العامل وصاحب العمل على أن لا ينقص هذا المقدار عن الحد الأدنى للأجور المقرر بموجب قانون العمل، وهو الطريق المتبع في شركات الإتصالات اللاسلكية في العراق. وقد يحدد على أساس عقد العمل الجماعي المبرم بين النقابة المعنية وصاحب العمل مع التقيد بالقواعد الواردة في قانون العمل المتعلقة بالحد الأدنى للأجر.

ومن اجل بيان أكثر للموضوع لا بد من تقسيم هذا المبحث على ثلاثة مطالب، الاول هو الاتفاق على الأجر في عقد العمل الفردي، والثاني هو الاتفاق على الأجر في عقد العمل الجماعي، ثم نخصص المطلب الثالث لدراسة الحد الأدنى للأجر.

المطلب الأول- الإتفاق على الأجر في عقد العمل الفردي

تطبيقاً للقواعد العامة فإن للمتعاقدين الحرية في الاتفاق على الأجر، وهذا الإتفاق قد يكون واضحاً صريحاً كما هو الحال في العقود المبرمة بين شركات الاتصال اللاسلكي وعمالها، إذ يتقاضى المهندس في شركة زين للإتصالات اللاسلكية في العراق مثلاً أجراً شهرياً قدره (٨٠٠) دولار امريكي، هذا المبلغ منصوص عليه بصورة واضحة وصريحة في العقد المبرم بينهما.

وقد يكون الإتفاق مختفياً وراء الأعراف السائدة في المهنة لتحديد أجر العامل، إذ يكون العامل وصاحب العمل على بينة بما يستحقه العامل من أجر وفقاً لماهية العمل الذي أوكل إليه بمقتضى أعراف المهنة(٣٤).

إلاّ أن حرية المتعاقدين في الاتفاق على الأجر ليست مطلقة بل أنها مقيدة بالقيود المتعلقة بالحد الأدنى للأجر الواردة في قانون العمل، إذ لا يجوز للمتعاقدين الإتفاق على اجر أقل من هذا الحد(٣٥).

وتجدر الإشارة إلى أن تحديد مقدار الأجر في العقد هو من المسائل الجوهرية التي تقع على عاتق الطرفين إلاّ ان عدم الإتفاق على ذلك لا يمنع من ان يكون العقد عقد عمل لأنهُ يفترض في اداء العمل ان يكون مقابل أجر إذا كان ذلك عملاً لم تجرِ العادة على التبرع بهِ او كان داخلاً في مهنة من أدّاه(٣٦).

المطلب الثاني- الاتفاق على الأجر في عقد العمل الجماعي.

إن للمتعاقدين الحرية في الاتفاق على الأجر، وهذه الحرية مقيدة بالقيود المتعلقة بالحد الأدنى للأجور الواردة في قانون العمل. فإذا ما تضمن عقد العمل الجماعي تحديد حد أدنى للأجر ففي هذه الحالة يلتزم صاحب العمل تجاه العمال بهذا الحد في عقود العمل الفردية، وإذا إرتبط صاحب العمل بعقد عمل فردي مع العمال المشمولين بالعقد الجماعي وكان عقد العمل الفردي ينتقص من الحقوق التي يتضمنها عقد العمل الجماعي ففي هذه الحالة تسري أحكام العقد الأخير، وكذلك بالنسبة للعقود التي تبرم بين أطراف العقد الجماعي بعد نفاذه يجب أن لا تخالف الأحكام التي ينص عليها عقد العمل الجماعي، وإذا ما وقع تعارض أو اختلاف بين عقد العمل الجماعي وعقود العمل الفردية تطبق من العقدين الشروط الأكثر فائدة للعامل. ولم تبرم شركات الإتصالات اللاسلكية في العراق

اي عقد جماعي مَعَ أيّة نقابة، ولعل السر في ذلك يعود إلى ضعف الجهاز النقـابي فـي العراق.

المطلب الثالث: الحد الأدنى للأجر.

لقد نص القانون على تحديد حد أدنى للأجر بهدف ضمان حياة لائقة للعامل دون ان يرتبط ذلك بتقلبات العرض والطلب. ولا يجوز للمتعاقدين الاتفاق على اقل من الحد الادنى للأجر المقرر قانوناً وإلاّ الزم صاحب العمل بدفع الفرق الى العامل بين الأجر المدفوع والحد الأدنى للأجر، ولكن يجوز الاتفاق على اجر يزيد عن هذا الحد. وحسب اتفاقية العمل الدولية الخاصة بأجهزة الحدود الدنيا للأجور[٣٧] فإن الحد الأدنى المقرر للأجر يكون ملزماً لأصحاب العمل المعنيين، ولا يمكن تخفيض هذا الحد سواء إرتبط الأفراد بعقد عمل فردي او جماعي.

وقد جعل المشرع العراقي في قانون العمل النافذ الحد الأدنى للأجر هو أجر العامل غير الماهر[٣٨].

ويتم تحديد هذا الحد عن طريق لجنة مختصة بذلك تشكل بقرار من وزير العمل والشؤون الإجتماعية[٣٩].

ونجد ان هناك مبرراً اقتصادياً في تحديد حد أدنى للأجر، فهو يشكل منطلقاً للسياسة العامة في الأجور، ويؤثر في تحديد مستوياتها.

وحري بنا أن نذكر في هذا المقام أن الاتفاق على اجر يقل عن الحد الأدنى لأجر العامل غير الماهر باطل قانوناً، إلاّ أن هذا البطلان يقتصر فقط على الشرط الوارد في عقد العمل الفردي أو الجماعي المتعلق بتحديد مقدار الأجر دون أن يمتد إلى العقد في أجزائه الأخرى، إذ تعتبر بقية الأجزاء صحيحة لا لبس فيها.

المبحث الثالث
حماية الأجــر

أن الأجر ليس فقط لعبة رهان في نضالات العمال مع أصحاب العمل، أنما هــو يشكل في الغالب المورد الأساس لرزق العامل وعياله. لذا فإن المشرع أولاه عناية خاصة تقيه الوقوع تحت وطأة الالتزامات التي من شأنها ان نفذت على أجر العامل فسوف تؤدي إلى اضطراب في حياته وحياة أسرته، ووقوعه تحت براثن الدائنين أو صاحب العمــل. وهو ما يؤدي بالنتيجة إلى ضعف مقدرته الإنتاجية.

إن المشرع في قانون العمل أحاط اجر العامل بضمانات لأهميته علــى صــعيد العامل وأسرته، فلم يجز الحجز عليه او التنازل عنه الاّ في حدود معينه. وتطبــق هــذه الضمانات على أجر العامل في قطاع الاتصالات اللاسلكية مثلما تطبق على أجور العمال في قطاعات أخرى ومن اجل الغور في أعماق الموضوع فسنوزع هذا المبحث على ثلاثة مطالب، المطلب الأول سنخصصه لموضوع حماية الأجر في مواجهة صــاحب العمــل، والمطلب الثاني لدراسة حماية الاجر في مواجهة دائني صاحب العمل، أما المطلب الثالث فنتناول فيه موضوع حماية الاجر في مواجهة دائني العامل.

المطلب الأول: حماية الأجر في مواجهة صاحب العمل

لقد حمت تشريعات العمل أجر العامل في مواجهة صاحب العمل من خلال عدة جوانب، ومن أجل معرفة تلك الجوانب فقد قسَّمنا هذا المطلب على أربعة فروع، الفــرع الاول مخصص لمواعيد ومكان دفع الأجر، والفرع الثاني لدفع الأجر بالعملة المتداولــة قانوناً، ثم نعرج إلى الفرع الثالث لنتناول حرية العامل في الشراء، امــا الفــرع الرابــع فمخصص لدراسة قروض صاحب العمل.

الفرع الأول- مواعيد ومكان دفع الأجــر.

أوجب المشرع في قانون العمل ان تدفع الأجور للعامل مرة واحدة في الشهر في الأقل، في احد أيام العمل[٤٠] من أجل عدم الزام العامل بالحضور لاستلام أجره في يــوم راحته القانونية أو الاتفاقية وتحمل مشقة الذهاب والإياب إلى مكان العمل مما يفوت عليه فرصة التمتع بإجازته المقررة.

وان الوفاء بالأجر في غير يوم العمل مبرئ لذمة صاحب العمل، إلاّ إنه يعرضه للجزاء بسبب مخالفته حكم القانون(٤١).

وتقضي القواعد العامة بأن لطرفي عقد العمل أن يحددا موعداً لدفع الأجر بصورة رضائية وفي حالة عدم وجود اتفاق فيصار إلى العادات المستقرة والعرف السائد(٤٢) كذلك تقضي القواعد العامة بأن الأجر يصبح مستحق الأداء عند إنتهاء عقد العمل(٤٣) والزم المشرع في قانون العمل صاحب العمل بوجوب دفع الأجر للعامل خلال سبعة أيام من تاريخ انتهاء عقد العمل بدون تأخير(٤٤). وبما أن النص الخاص يقيد النص العام فإن ما ورد في قانون العمل بذلك هو الذي يطبق على اعتبار أن قانون العمل هو قانون خاص بالنسبة للقانون المدني الذي يعتبر الشريعة العامة للقوانين.

أما فيما يتعلق بمكان دفع الأجر فقد قرر المشرع بأن يتم الوفاء بالأجر في مكان العمل أو في مركز دفع مجاور لهُ(٤٥). وهو ما تقضي به القواعد العامة أيضاً.

وهدف المشرع من ذلك هو مصلحة العامل والتيسير عليه حتى لا يتحمل مشقة ونفقات الإنتقال إلى مكان أخر لإستلام أجره.

وهذا الحكم من الأحكام الآمرة التي لا يجوز الإتفاق على مخالفتها. فلا يجوز أن يدفع الأجر في مكان أخر غير مكان العمل إلاّ إذا كان الإتفاق في مصلحة العامل، كأن يتضمن الإتفاق تحويل أجر العامل إلى حسابه في المصرف(٤٦).

وتقوم شركات الإتصال اللاسلكي في العراق بدفع أجور عمالها في بداية كل شهر عن طريق المصرف على إعتبار أن ذلك يصب في مصلحة العامل. ونحن لا نؤيد ذلك، فأين مصلحة العامل إذا كان المصرف بعيداً عن مقر العمل والعامل؟ أوليس في ذلك مشقة على العامل وإرهاق؟

الفرع الثاني- دفع الأجر بالعملة المتداولة قانوناً.

ألزم المشرع العراقي في قانون العمل صاحب العمل بوجوب دفع الأجر للعامل بالعملة العراقية (الدينار)(٤٧)، ومن ثم فإن الاتفاق على خلاف ذلك يعد باطلاً لارتطامه بجدار النظام العام وسيادة الدولة.

ولعل الحكمة من الحكم المذكور هي عدم تحمل العامل لسعر التحويل، وبعبـــارة أخرى لكي لا يلحق بالعامل أيّة خسارة إذا ما قام بتحويل العملة الأجنبية الى عملة وطنية وما يترتب على ذلك من نقص في مقدار الأجر الذي يتقاضاه(٤٨).

ولا ينطبق الحكم المذكور فيما إذا تم الإتفاق على دفع جزء من الأجر عينـــاً، إذ ان الأخذ بهذا المبدأ يعني جواز دفع جزء من الأجر بغير النقود.

إن القانون المصري نص هو الأخر على وجوب دفع الأجر وغيرها من المبالغ المستحقة للعامل بالعملة المتداولة قانوناً وهو (الجنيه) المصري(٤٩).

وفي ظل هذا المقام يثار التساؤل حول مدى جواز دفع الأجر بالشيك (الصـــك)؟ ونؤيد ما ذهب إليه المرحوم الدكتور عدنان العابد بعدم جواز دفع الأجر عن طريق الشيك لمخالفته للقانون الذي يوجب دفع الأجر بالعملة المتداولة قانوناً وفي مكان العمـــل، فقـــد يكون المصرف المسحوب عليه الشيك في مكان بعيد عن مقر العمل، وهذا لا يصب فـــي مصلحة العامل ومن ثم يؤدي إلى إرهاقه وتحميله العناء(٥٠) وقد اجاز بعض الفقهاء دفـــع الأجر بالشيك إذا كان ذلك بموافقة العامل(٥١)، ولعل المسوغ من ذلك هو لضمان حصول العامل على الأجر.

وتقوم الشركات المعنية بتقديم خدمات الهاتف النقال بدفع أجور عمالها بالعملـــة الأجنبية وعلى وجه الخصوص (الدولار الامريكي) وبكافة فئاته، وكأنما صار هو العملة الوطنية المتداولة قانوناً في البلد، مما يجعل عملية دفع الأجر في هذه الشـــركات باطلـــة لمخالفتها نص أمر لا يجوز الاتفاق على مخالفته الا وهو نص المادة (٤٢،ثانياً) من قانون العمل العراقي. لذا ينبغي معالجة هذه الظاهرة والقضاء عليها من خلال الركون إلى ذلك النص وتفعيله.

الفرع الثالث– حرية العامل في الشراء.

لم يجز المشرع العراقي في قانون العمل تقييد حرية العامل في التصرف بأجره بأي شكل من الأشكال(٥٢)، سواء بإجباره على الشراء من محلات معينـــة يحـــددها لـــهُ صاحب العمل، أم بالتدخل في الطريقة او الكيفية التي يتم إنفاق دخله فيها، ومن ثم فـــإن المشرع يحمي العامل من أيّة محاولة يقوم بها صاحب العمل لإنقاص أجر العامل المتفق

عليه في العقد بطريق غير مباشر وذلك حينما يجبره على شراء سلع بإسعار عالية فلا يجوز لشركة زين العراقية لتقديم خدمات الهاتف النقال ان تجبر عمالها على شراء بضائعها (كارتات شحن، خطوط sim) دون السماح لهم بالشراء من شركة أسيا سيل مثلاً، فلربما تكون أسعار الشركة الأخيرة وعروضها الخاصة أنسب للعامل من أسعار وعروض شركة زين العراقية.

وفي الوقت ذاته لا يوجد مانع يمنع العامل من شراء أشياء أو بضائع من محل صاحب العمل إذا ما إختار العامل ذلك بعد إستلام أجره. ففي المثال السابق يكون العامل حراً في الشراء سواء من شركة زين التي يعمل لديها أو من أيّة شركة إتصال أخرى. فالحظر أذن لا يمتد إلى الشراء الإختياري(٥٣).

ويتفق المشرع المصري مع المشرع العراقي في إعطاء حرية للعامل في التصرف بأجره، إذ نص قانون العمل المصري(٣) على إنه }لا يجوز لصاحب العمل الزام العامل بشراء أغذية أو سلع أو خدمات من محال معينة أو مما ينتجه صاحب العمل من سلع أو يقدمه من خدمات{.

الفرع الرابع – قروض صاحب العمل.

القرض هنا هو المبلغ الذي يقدمه صاحب العمل للعامل لأي سبب كان(٥٤) كالأجر المعجل الذي يدفعه صاحب العمل للعامل قبل حلول اجل استحقاقه ولم يعالج المشرع العراقي في قانون العمل موضوع القرض المقدم للعامل من صاحب العمل،إذ نص على أنه(٥٥) }لا يجوز الحجز على الأجر المستحق وفقاً لأحكام هذا القانون، الاّ بنسبة لا تزيد على (٢٠%) منهُ على ان يكون ذلك إيفاء لدين ثابت بحكم قضائي{.

لذلك فإن هذا القرض يدخل ضمن النسبة التي حددها القانون وهيَ (٢٠%) من أجر العامل العراقي.

وتجدر الإشارة إلى أن المشرع قصد بالأجر الوارد في النص المذكور ذلك الأجر الذي يتقاضاه العامل فعلياً بتاريخ الحجز لا الأجر الإسمي، لأن أجر العامل الإسمي معرض للانخفاض تارة وللزيادة تارة أخرى. وعليه فلا يسوغ لصاحب العمل ان يحجز

على مقدار النسبة التي أباح له المشرع الحجز عليها من الأجر الإسمي للعامل وإنما هــو مقيد بالأجر الفعلي عند الحجز.

ويلاحظ أيضاً أن النسبة المحددة (٢٠%) تعد بمثابة الحد الأقصى التي يجــوز الحجز عليها وفاءً لديون دائني العامل مهما تعددت الديون على أن يكون هذا الحجز وفاءً لدين ثابت بحكم قضائي.

ونشير في نهاية المطاف إلى أن استيفاء المبالغ المقترضة من قبل العامل مــن جهات حكومية (المصرف العقاري، سلفة زواج ٠٠٠ الخ) لا تدخل ضمن نسبة الحجــز البالغة (٢٠%) لعدم الحاجة إلى استيفاء الديون المستحقة للحكومة بصدور حكم قضــائي بها، فالإستقطاع الحكومي لا يعد حجزاً وإنما يتم بموجب اتفــاق بــين العامــل والجهــة الحكومية المستقطعة[٥٦].

أما قانون العمل المصري فقد نص على إنه[٥٧] }لا يجوز لصــاحب العمــل أن يقتطع من أجر العامل أكثر من ١٠% وفاءً لما يكون قد أقرضه من مال أثنــاء ســريان العقد أو أن يتقاضى أيّة فائدة عن هذه القروض. ويسري ذلــك الحكــم علــى الأجــور المدفوعة مقدماً{.

ومن خلال النص المتقدم نجد إن منطوق هذا النص أفضل بكثير من النص الوارد في القانون العراقي من الأوجه الآتية:

١. إن القانون المصري عالج ما لم يعالجه المشرع العراقي وهو موضوع القرض المقدم من صاحب العمل للعامل بما في ذلك الأجور المدفوعة مقدماً.
٢. أن المشرع المصري منع صاحب العمل من استيفاء أيّة فائدة من العامل المدين، في حين أغفل المشرع العراقي الإشارة إلى مثل ذلك الحكم، وكان من الأفضل النص عليه في القانون خصوصاً إن قانون العمل الملغى لسنة ١٩٧٠ كان قد نص على هكذا حكم[٥٨].

وهناك حالتان تقضي القوانين المقارنة فيهما بالإستقطاع من أجر العامل هما:

أولاً– التعويض عن الإتلاف:

تتفق القوانين المقارنة على مسؤولية العامل في التعويض عن الاتــلاف الــذي يسببه بخطئهِ في أدوات الإنتاج أو في المواد الأولية أو المنتجات أو غيرها[٥٩] إلاّ إنهــا

اختلفت في تحديد طريقة التعويض وإجراءات استيفائه. ففي قانون العمل العراقـــي يــتم تقدير التعويض بقرار قضائي أو باتفاق الطرفين دون اللجوء إلى القضاء[٦٠].

أما القانون المصري فقد أجاز لصاحب العمل الانفراد بتقدير التعويض واستيفائه بطريق الاقتطاع من اجر العامل مباشرة، وأعطى للعامل الحق في الاعتراض على هــذا التقدير في حالة عدم إقتناعه بتقدير صاحب العمل لمبلغ التعويض[٦١]. ونرى إن الــنص المصري أفضل من النص العراقي، لأنه يمتاز بسرعة الحصول على التعويض، بســبب بساطة اجراءات التعويض، رغم ما إن القواعد العامة تقضي بأن يقدر التعويض بالتقاضي أو التراضي.

وفيما يتعلق بتحديد ما يجوز إقتطاعه من أجر العامل وفــاءً للتعــويض، فــان القانون المصري جعله في حدود اجر خمسة ايام في الشهر الواحد، ولكن في حالة تجاوز قيمة ما تسبب في اتلافه مجموع اجر شهرين فلا يجوز لصاحب العمل في هــذه الحالــة استيفاء حقه وفقاً للحكم المتقدم وإنما يجب عليه إيقاف الاقتطاع واللجــوء الـــى اســتيفاء التعويض بحكم قضائي[٦٢].

أما القانون العراقي، فإنه لم يورد مثل هذا الحكم، لذلك فإن الإستقطاع يكون في حدود ما يجوز الحجز عليه من أجر العامل، أي بنسبة (٢٠%) من الأجر كحد أقصى.

ثانياً- الإقتطاع من الأجر في حالة فرض الغرامة.

تتفق قوانين العمل على الأخذ بمبدأ فرض الغرامة على العامل كعقوبة تأديبية إذا ما ارتكب مخالفة في المشروع.

إلاّ ان هذه القوانين إختلفت في تحديد مقدار الغرامة المفروضة علـــى المخالفــة الواحدة. فقانون العمل المصري نص على عدم جواز تجاوز الحد الأقصى للغرامة لأجر خمسة أيام[٦٣]، في حين جعلها القانون العراقي لأجر ثلاثة أيام[٦٤].

كذلك هناك اختلاف بين القوانين فيما يتعلق بتحديد الحد الأقصـــى لمـــا يجــوز إقتطاعه من أجر العامل شهرياً في مقابل الغرامات، فالقـــانون المصـــري حـــدد نســبة الإستقطاع بأجر خمسة أيام في الشهر كحد أقصى[٦٥]، اما القانون العراقي فجعــل الحــد الأقصى (٢٠%) من أجر العامل الشهري، أي ما يعادل أجر ستة أيام[٦٦].

وحري بنا في هذا المقام أن نشير إلى أن الغرامة هي جـزاء تـأديبي يفـرض لمصلحة إنتظام العمل وليست تعويضاً لصاحب العمل عن ضرر لحقه. لذلك ينتفي عنهـا وصف الجزاء المدني لذا يتوجب أن تؤول حصيلتها إلى جهة أخرى غير صاحب العمل، إذ إن إستئثار صاحب العمل بها يدفعه إلى الإسراف في فرضها.

وتصرف مبالغ الغرامات في مصـر فـي الأغـراض الإجتماعيـة والثقافيـة والرياضية لعمال المنشأة(٦٧) في حين تؤول حصيلتها في العراق إلى معهد الثقافة العمالية لإستثمارها لمصلحة العمال(٦٨).

المطلب الثاني - حماية الأجر في مواجهة دائني صاحب العمل.

تتمثل الحماية المسبغة على الأجر بقصد تأمين الوفاء به في الإمتياز المقرر لـهُ قانوناً. إذ لا يكون للدين امتياز إلا بمقتضى نص في القانون(٦٩).

والامتياز بحسب ما نص عليه القانون المدني العراقي(٧٠) هَـو }أولويـة فـي الاستيفاء لدين معين مراعاةً لسبب هذا الدين{.

وبما إن الأجر هوَ بمثابة دين في ذمة صاحب العمل فإن لـهُ مرتبـة إمتيـاز بموجب القانون.

وقد وسّع المشرع العراقي في قانون العمل من نطاق حماية الأجر في مواجهـة دائني صاحب العمل، فلم يقصرها على دين الأجر وحده وإنما شمل إسـتحقاقات العامـل الأخرى، فنص على إنهُ }تعطى المبالغ المستحقه للعامل أو من يخلفهُ في حقوقه الناشـئة عن علاقة العمل، أعلى درجات الإمتياز على جميع أموال صاحب العمل المدين المنقولة وغير المنقولة بما فيها ديون الدولة{(٧١).

ومن ثم فإن للعامل إمتيازاً يخولهُ إستيفاء حقوقه قِبل صاحب العمـل بالأولويـة على الدائنين العاديين والدائنين الممتازين التالين لهُ في المرتبة.

وكذا الحال في القانون المصري، فقد وسّع من نطاق حماية الأجر، فنص علـى إنهُ } يكون للمبالغ المستحقه للعامل أو لمن يستحقون عنهُ بمقتضى أحكام القانون إمتيازاً على جميع أموال المدين من منقول أو عقار، وتستوفى مباشرةً بعد المصروفات القضائية والمبالغ المستحقة للخزانة العامة{(٧٢).

هذا وقد أعطى المشرع العراقي في قانون العمل لأجر العامل أعلى درجات الامتياز على جميع أموال صاحب العمل المدين المنقولة وغير المنقولة بما فيها ديون الدولة[٧٣].

في حين جعل المشرع المصري في قانون العمل أجر العامل يستوفى بعد المصـــروفات القضائية والمبالغ المستحقة للخزانة العامة[٧٤]، ومن ثم هَو أعطاه المرتبة الثالثة.

المطلب الثالث - حماية الأجر في مواجهة دائني العامل.

تتحقق هذهِ الحماية بعدم جواز الحجز على كل أجر العامل وفاءً لديون دائنيـــه، وهذا يمكنهُ وأسرته من العيش في مستوى مقبول وفقاً لما يقررهُ القانون[٧٥].

وقد أجاز قانون العمل العراقي الحجز على (٢٠%) من أجر العامل لسداد ديون دائنيه[٧٦]. فهذه النسبة هيَ الحد الأقصى لما يجوز حجزه من أجر العامل مهمـــا تعـــددت الديون في ذمته وتنوعت. ومن ثم يعد باطلاً الحجز على نسبة أعلى من النسبة المقـــررة قانوناً.

وبما أن الأجر من حقوق العامل وفق القانون[٧٧] فإنهُ لا يجوز الصلح عليه، أو التنازل عنهُ، أو الإبراء منهُ طوال قيام علاقة العمل وحتى إنقضاء ســـتة أشـــهر علـــى إنتهائها.

ويكون التنازل باطلاً إذا قام به العامل قبل أن يقبض أجره من صاحب العمـــل، أما إذا تنازل بعد القبض فذلك صحيح، إذ إن للعامل الحرية في التصرف بأجره وبالشكل الذي يراهُ ملائماً لمصلحتهِ.

وقد أغفل المشرع العراقي النص على النفقة الشرعية للدائنين في هذا المقام.فلم يورد نصاً خاصاً في قانون العمل بإستيفاء دين النفقة من الأجر.

وإزاء سكوت المشرع هذا فإن دين النفقه يتزاحم مَـــعَ الـــديون الأخـــرى عنـــد إستيفائهِ ضمن نسبة الـــ (٢٠%) التي يجوز الحجز عليها[٧٨].

أما قانون العمل المصري فقد عالج الموضوع بشكل مختلف عما جاء بهِ القانون العراقي. فقد جعل نسبة الإستقطاع أو الحجز أو النزول عن أجر العامـــل لأداء أي ديـــن بحدود (٢٥%) من هذا الأجر، فإذا لم يكفِ هذا القدر للوفاء بكل الديون يكون إستيفاء دين النفقه أولاً ثم يليه دين المأكل والملبس، ويجوز رفع نسبة الخصم إلى (٥٠%) من أجـــر العامل في حالة دين النفقه[٧٩]. وعند التزاحم يقدم دين النفقه ثم ما يكون مطلوباً لصاحب

العمل بسبب ما أتلفهُ العامل من أدوات أو مهمات، أو إسترداداً لما صرف إليه بغير وجه حق، أو ما وقع على العامل من جزاءات[٨٠].

وإشترط القانون المصري لصحة النزول عن الأجر وفق النسبة التي حددها أن تصدر بهِ موافقه مكتوبة من العامل[٨١].

وبذلك يكون النص المصري أفضل من النص العراقي في معالجتهِ لموضـــوع النفقة الشرعية للدائنين.

الخاتمــة

بعد أن نفد مداد كلماتنا في موضوع بحثنـــا الموســـوم بـــالأجور فـــي قطـــاع الإتصالات اللاسلكية توجب علينا أن نسجل النتائج والمقترحات الآتية:

أولاً: النتائج:

يمكن إبراز أهم النتائج المترتبة على هذا البحث في الآتي:

١. إن الأجر مبلغ نقدي يدفع للعامل نظير نشاطه في المشروع، يلتزم بدفعهِ صـــاحب العمل. وتضاف لأجر العامل ملحقات لا يمكن تجزئتها منهُ، يدفعها صاحب العمـــل إلى العامل بجانب أجره الأصلي.
٢. يحدد الأجر في قطاع الإتصالات اللاسلكية على أساس التعاقد الشخصي بين العامل وصاحب العمل في الحدود التي أقرتها القوانين، وذلك بمراعاة القواعد المتعلقة بالحد الأدنى للأجر.
٣. أن أجر العامل محصن بضمانات قانونية، فلا يجوز الحجز عليه أو التنازل عنهُ إلاّ في حدود معينة رسمها القانون.

ثانياً: المقترحات:

بعد ان ذكرنا أهم النتائج التي أنتجها هذا البحث، نقترح المقترحات الآتية:

١. يستحسن أن يحدد الأجر على أساس التعاقد الجماعي بواسطة عقد العمل الجمـــاعي إلى جانب التعاقد الشخصي لتنظيم شروط العمل وبضمنها الأجور.

وهذا الأمر يقع على عاتق النقابات التي يجب أن تسعى لتحقيق مكاسب للعمال فـــي مجال شروط العمل. وإبرام هذه العقود الجماعية يرتبط بوجود تنظيم نقابي ذي قوة

وفاعلية، فكلما وجد مثل هذا التنظيم كلما أمكن تحديد الأجور بهذا الأسلوب الإتفاقي. إن هذا الأسلوب هو أنجح الوسائل لأن تحديد الأجر والإمتيازات الأخرى المرتبطة به تكون نتيجة إتفاق الأطراف– أصحاب المصلحة– مما يخفف من شدة التوتر ويحد من المنازعات.

٢. ندعو شركات تقديم خدمات الهاتف النقال إلى دفع أجور عمالها بالعملة الوطنية المتداولة قانوناً وترك سياسة الدفع بالدولار الأمريكي، خصوصاً أن القانون أوجب دفع الأجر بالعملة الوطنية وبخلافه لا تبرأ ذمة المدين بالوفاء.

٣. ندعو الشركات التي تقوم بتقديم خدمات الهاتف النقال إلى عدم إستيفاء أيّة فائدة من عمالها المدينين إذا ما إنشغلت ذمتهم بدين نتيجة قرض قدمتهُ الشركة لهم، وذلك تشجيع لهم على مواصلة العمل ورفع الثقل عن كاهلهم.

هوامش البحث

(١) أنظر: الصحاح في اللغة والعلوم، نديم مرعشلي وأسامة مرعشلي، ط١، بيروت، دار الحضارة العربية، ١٩٧٤، المجلد الأول، فصل الالف، حرف الراء.

(٢) المادة (٤١) من قانون العمل العراقي النافذ رقم (٧١) لسنة ١٩٨٧ المعدل.

(٣) المادة (١/ج) من قانون العمل المصري النافذ رقم (١٢) لسنة ٢٠٠٣.

(٤) أنظر: د. أحمد عبد الكريم أبو شنب، شرح قانون العمل الجديد، عمان، ١٩٩٩، ص٦٥.

(٥) حكم محكمة النقض المصرية في ٢٢ أبريل ١٩٨٥، عصمت الهواري، الموسوعة القضائية في منازعات العمل:١٦/٦.

(٦) راجع في ذلك د. عزيز ابراهيم، شرح قانون العمل العراقي، بغداد، مطبعة الجامعة، بلا سنة طبع، ص١٤٥

(٧) المادة (٤/ أولاً) من قانون العمل العراقي النافذ.

(٨) د. احمد عبد الكريم ابو شنب، المرجع السابق، ص١٧٥.

(٩) أنظر: د. حسن كيرة، أصول قانون العمل، ط٣، القاهرة، مطبعة أطلس، ١٩٧٩، ص٤١٠.

[١٠] أنظر: المادة (٣٣) من قانون العمل العراقي النافذ، والمادة (٩١٤) من القانون المدني العراقي النافذ رقم (٤٠) لسنة ١٩٥١، المادة (١/٤١) من قانون العمل المصري النافذ، والمادة (٦٩٢) من القانون المدني المصري النافذ رقم (١٣١) لسنة ١٩٤٨.

[١١] المادة (٦٥/ ثانياً) من قانون العمل العراقي النافذ.

[١٢] المادة (١١٠/ ثالثاً) و (١٠٨/ أولاً) من قانون العمل العراقي النافذ.

[١٣] المادة (٤٠) من قانون العمل العراقي النافذ.

[١٤] أنظر: المادة (١/٩٠٣) من القانون المدني العراقي، والمادة (٦٨٢) من القانون المدني المصري. إلاّ إن القرينة المذكورة غير قاطعة، فيمكن إثبات عكسها، فيقع على صاحب العمل عبء إثبات نية التبرع لدى العامل.

[١٥] أنظر: المادة (٢/٩٠٣) من القانون المدني العراقي.

[١٦] أنظر: المادة (٨/ثانياً) من قانون العمل العراقي النافذ، والمادة (١/٩٠٠) من القانون المدني العراقي. وأنظر أيضاً: د. عدنان العابد و د. يوسف إلياس، قانون العمل، ط١، بغداد، دار المعرفة، ١٩٨٠، ص٢٣٥.

[١٧] أنظر في ذلك: أنور العمروسى، قضاء العمل والتأمينات الإجتماعية، ط١، الإسكندرية، منشأة المعارف، ١٩٦٤ ص١٦٦.

ود. محمد عبد الخالق عمر، قانون العمل الليبي، الإسكندرية، المكتب المصري، الحديث للطباعة والنشر، ص٢١٣.

[١٨] أنظر: د. فتحي عبد الرحيم عبد الله، مبادئ في قانون العمل والتأمينات الإجتماعية، الإسكندرية، مؤسسة الثقافة الجامعية،١٩٧١: ١٨٥/١.

[١٩] أنظر: د. محمود جمال الدين زكي، قانون العمل، ط٣، ١٩٨٣، ص٢٣٢.

[٢٠] أنظر: المادة (٦٤) من قانون العمل العراقي النافذ.

[٢١] حكم محكمة النقض المصرية في ٢٨ يناير ١٩٧٨، قضاء النقض، عصمت الهواري: ٥٣/٣.

[٢٢] مثل نظام الخدمة في شركة زين للإتصالات اللاسلكية.

[٢٣] أنظر في ذلك: د. عدنان العابد و د. يوسف الياس، المرجع السابق، ص٢٦٧. ود. محمد لبيب شنب، شرح قانون العمل، ط٣، القاهرة، ١٩٧٦، ص٣٢٩.

[٢٤]أنظر: د. فتحي عبد الرحيم عبد الله، المرجع السابق، ص١٨٦. وكذلك د. محمد لبيب شنب، المرجع السابق، ص٣٣٠.

[٢٥]أنظر بشأن إعتبار المنحة من ملحقات الأجر: المادة (٤٣) من قانون العمل العراقي النافذ التي اشترطت إستمرار التعامل على دفع المنحة مدة لا تقل عن ثلاث سنوات على نحو تميز بالعمومية والثبات.

والمادة (١) من قانون العمل المصري النافذ التي جاءت بلفظ (العادة) بدل (العرف) الذي كان منصوص عليه في المادة (٣/١) من قانون العمل الملغى رقم (١٣٧) لسنة ١٩٨١.

[٢٦]أنظر: د. فتحي عبد الرحيم عبد الله، المرجع السابق، ص١٩١.

[٢٧] المادة (٤٣) من قانون العمل العراقي النافذ.

[٢٨]نقض ٢ فبراير ١٩٧٢، مجموعة أحكام النقض، السنة ٢٣، ع١، ص١٢٦.

[٢٩]المادة (١/٩٠٦) من القانون المدني العراقي النافذ.

[٣٠]أنظر: د. جلال القريشي، شرح قانون العمل العراقي، بغداد، مطبعة الأزهر، ١٩٧٢، ص٢٣٨.

[٣١]المادة (٤٤) من قانون العمل العراقي النافذ.

[٣٢]المادة (٦٩١) من القانون المدني المصري النافذ.

[٣٣]أنظر: د. شاب توما منصور، شرح قانون العمل، ط٦، ١٩٧٧، ص٣٧٦.

[٣٤]أنظر: د. صلاح الدين النحاس، مبادئ أساسية في شرح عقد العمل وقانون العمل الموحد، دمشق، منشورات المكتب الإسلامي، بلا سنة طبع، ص١٢٣.

[٣٥]المادة (٤٧) من قانون العمل العراقي النافذ.

[٣٦]المادة (٩٠٣) من القانون المدني العراقي، والمادة (٦٨٢) من القانون المدني المصري.

[٣٧]الاتفاقية رقم (٢٦) لسنة ١٩٢٨، وقد صادق العراق عليها بالقانون رقم (٢٥) لسنة ١٩٦٢. أنظر في ذلك: د. عدنان العابد، أجر العامل في قانوني العمل والضمان، بحث منشور في مجلة العلوم القانونية والسياسية، جامعة بغداد، المجلد الثاني، العدد الأول، ١٩٧٨، ص١٥٠.

(٣٨) المادتان (٤٥، ٤٧) من قانون العمل العراقي النافذ.

(٣٩) المادة (٤٦) من قانون العمل العراقي النافذ.

(٣٧) المادة (٤٢/أولاً) من قانون العمل العراقي النافذ، والمادة (٣٨) من قانون العمل المصري النافذ.

(٣٨) فرضت المادة(٥٣) من قانون العمل العراقي النافذ عقوبة غرامة لا تقل عن (١٠٠٠) دينار ولا تزيد على (١٠٠٠٠) دينار على كل من يخالف الأحكام المتعلقة بالأجور.

(٣٩) المادة (٩٠٤/ أولاً) من القانون المدني العراقي، والمادة (٦٩٠) من القانون المدني المصري.

(٤٠) المادة (٩٠٤/ ثانياً) من القانون المدني العراقي.

(٤١) المادة (٤٨) من قانون العمل العراقي النافذ.

(٤٢) المادة (٤٢/أولاً) من قانون العمل العراقي النافذ، والمادة (٣٨) من قانون العمل المصري النافذ.

(٤٣) أنظر: د. حسن كيرة، المرجع السابق، ص٤٣٥. وكذلك المادة (٩) من قانون العمل العراقي النافذ. والمادة (٥) من قانون العمل المصري النافذ.

(٤٤) المادة (٤٢/ ثانياً) من قانون العمل العراقي النافذ.

(٤٥) د. عبد الودود يحيى، شرح قانون العمل، ط١، مصر، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٦٤، ص٢٢٢.

(٤٦) المادة (٣٨) من قانون العمل المصري النافذ. وانظر أيضاً: د. عبد الفتاح عبد الباقي، قانون العمل الكويتي، مطبوعات جامعة الكويت، ص١٠٥.

(٤٧) د. عدنان العابد، أجر العامل في قانوني العمل والضمان (مرجع سابق)، ص١٦٢.

(٤٨) د. أكثم الخولي، دروس في قانون العمل، القاهرة، ١٩٥٧، ص٣٤٥. و د. محمد عبد الخالق عمر، المرجع السابق، ص٢٢٦.

(٤٩) المادة (٥٠) من قانون العمل العراقي النافذ.

(٥٠) د. عدنان العابد و د. يوسف إلياس، المرجع السابق، ص٢٧٨.

(٥١) المادة (٤٢) من قانون العمل المصري النافذ.

(٥٢) د. صلاح الدين النحاس، المرجع السابق، ص١٥٦.

(٥٣) المادة (٥١) من قانون العمل العراقي النافذ.

(٥٤) قد يكون الإستقطاع إجبارياً من قبل دوائر الدولة وفقاً لنص المادة (٨٢/أولاً) من قانون التنفيذ العراقي النافذ رقم (٤٥) لسنة ١٩٨٠.

(٥٥) المادة (٤٣) من قانون العمل المصري النافذ.

(٥٦) المادة (٥٠) من قانون العمل العراقي رقم (١٥١) لسنة ١٩٧٠ الملغى.

(٥٧) المادة (١٢٤/ أولاً) من قانون العمل العراقي النافذ، والمادة (٧١) من قانون العمل المصري النافذ.

(٥٨) المادة (١٢٤/ ثانياً) من قانون العمل العراقي النافذ.

(٥٩) المادة (٧١) من قانون العمل المصري النافذ.

(٦٠) أنظر: د. احمد السعيد الزقرد/الوجيز في قانون العمل، جامعة المنصورة، كلية الحقوق، ٢٠٠٤، ص٢٣١.

(٦١) د. فتحي عبد الصبور، الوسيط في عقد العمل الفردي، ط١، مصر، دار الكتاب العربي، ١٩٦١، ص١٨٦.

(٦٢) المادة (١٢٦/ ثانياً) من قانون العمل العراقي النافذ.

(٦٣) د. فتحي عبد الصبور، المرجع السابق، ص١٨٦.

(٦٤) المادة (١٢٦/ ثانياً) من قانون العمل العراقي النافذ.

(٦٥) د. فتحي عبد الصبور، المرجع السابق، ص١٨٦-١٨٧.

(٦٦) المادة (١٢٩/ ثالثاً) من قانون العمل العراقي النافذ والمعدلة بالقانون رقم (١٧) لسنة ٢٠٠٠، قانون التعديل الثاني.

(٦٧) المادة (٢/١٣٦١) من القانون المدني العراقي.

(٦٨) المادة (١/١٣٦١) من القانون المدني العراقي.

(٦٩) المادة (١٢) من قانون العمل العراقي النافذ المعدلة بقانون التعديل الثاني رقم (١٧) لسنة ٢٠٠٠.

(٧٠) المادة (٧) من قانون العمل المصري النافذ.

(٧١) المادة (١٢) من قانون العمل العراقي النافذ.

(٧٢) المادة (٧) من قانون العمل المصري النافذ

(٧٣) المادة (٤/ ثالثاً) من قانون العمل العراقي النافذ.

(٧٤) المادة (٥١) من قانون العمل العراقي النافذ.

(٧٥) المادة (٣٤/ ثانياً) من قانون العمل العراقي النافذ.

(٧٦) د. عدنان العابد و د. يوسف إلياس، قانون العمل (مرجع سابق)، ١٩٨٠، ص٢٨٤.

(٧٧) المادة (١/٤٤) من قانون العمل المصري النافذ.

(٧٨) المادة (٢/٤٤) من قانون العمل المصري النافذ.

(٧٩) المادة (٣/٤٤) من قانون العمل المصري النافذ.

المراجع

أولاً: الكتب والدوريات.

١. احمد السعيد الزقرد، الوجيز في قانون العمل، جامعة المنصورة، كلية الحقوق، ٢٠٠٤.

٢. احمد عبد الكريم ابو شنب، شرح قانون العمل الجديد، عمان، ١٩٩٩.

٣. اكثم الخولي، دروس في قانون العمل، القاهرة، ١٩٥٧.

٤. أنور العمروسى، قضاء العمل والتأمينات الاجتماعية، ط١، الإسكندرية، منشأة المعارف، ١٩٦٤.

٥. جلال القريشي، شرح قانون العمل العراقي، بغداد، مطبعة الأزهر، ١٩٧٢.

٦. حسن كيره، أصول قانون العمل، ط٣، القاهرة، مطبعة أطلس، ١٩٧٩.

٧. شاب توما منصور، شرح قانون العمل، ط٦، ١٩٧٧.

٨. صلاح الدين النحاس، مبادىء أساسية في شرح عقد العمل وقانون العمل الموحد، دمشق، منشورات المكتب الإسلامي، بلا سنة طبع.

٩. عبد الفتاح عبد الباقي، قانون العمل الكويتي، مطبوعات جامعة الكويت، بلا سنة طبع.

١٠. عبد الودود يحيى، شرح قانون العمل، ط١، مصر، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٦٤.

١١. عدنان العابد ويوسف الياس، قانون العمل، ط١، بغداد، دار المعرفة، ١٩٨٠.

١٢. عدنان العابد، أجر العامل في قانوني العمل والضمان، مجلة العلوم القانونية والسياسية، جامعة بغداد، المجلد الثاني، ع١، ١٩٧٨.
١٣. عزيز ابراهيم، شرح قانون العمل العراقي، بغداد، مطبعة الجامعة، بلا سنة طبع.
١٤. عصمت الهواري، الموسوعة القضائية في منازعات العمل، ج٦.
١٥. عصمت الهواري، قضاء النقض، ج٣.
١٦. فتحي عبد الرحيم عبد الله، مبادئ في قانون العمل والتأمينات الاجتماعية، الإسكندرية، مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٧١/١.
١٧. فتحي عبد الصبور، الوسيط في عقد العمل الفردي، ط١، مصر، دار الكتاب العربي، ١٩٦١.
١٨. محمد لبيب شنب، شرح قانون العمل، ط٣، القاهرة، ١٩٧٦.
١٩. محمد عبد الخالق عمر، قانون العمل الليبي، الاسكندرية، المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، بلا سنة طبع.
٢٠. محمود جمال الدين زكي، قانون العمل، ط٣،١٩٨٣.
٢١. نديم مرعشلي وأسامة مرعشلي، الصحاح في اللغة والعلوم، ط١، بيروت، دار الحضارة العربية، المجلد الأول، ١٩٧٤.

ثانياً: القوانين والاتفاقيات.
٢٢. اتفاقية العمل الدولية رقم (٢٦) لسنة ١٩٢٨ الخاصة بأجهزة الحدود الدنيا للأجور.
٢٣. القانون المدني المصري رقم (١٣١) لسنة ١٩٤٨.
٢٤. القانون المدني العراقي رقم (٤٠) لسنة ١٩٥١.
٢٥. قانون العمل العراقي رقم (١٥١) لسنة ١٩٧٠ الملغى.
٢٦. قانون التنفيذ العراقي رقم (٤٥) لسنة ١٩٨٠.
٢٧. قانون العمل المصري رقم (١٣٧) لسنة ١٩٨١ الملغى.

٢٨.قانون العمل العراقي النافذ رقم (٧١) لسنة ١٩٨٧ المعدل.

٢٩.قانون العمل المصري النافذ رقم (١٢) لسنة ٢٠٠٣.

جماليات المؤثرات الضوئية واللونية في العرض المسرحي

أ.م.د.طالب عبد الحسين فرحان
كلية الآداب/ قسم الإعلام

المستخلص:

تبلور مفهوم الفن المسرحي إلى علم الإبتكار والتجدد المستمر طيلة الفترات التاريخية التي مر بها، إعتماداً على المفاهيم والنظريات التي أثيرت حولها، لاسيما علوم المعارف الإنسانية والتجارب العملية ذات الأهمية التربوية والاجتماعية والثقافية والترفيهية والدينية، وتفرد مفاهيمها إلى التخصصات الفنية الدقيقة التي برزت فيها الدراسات والبحوث والنظريات والقواعد الحديثة المتطورة مع تطور الخصائص الأدبية والعلمية والفنية المتعددة التي تتنافس في مجال الإنتاج المسرحي، بعد استغلال تجسيد تقنياته الدرامية، ومنها تقنية جماليات الإضاءة واللون وتأثيرهما الواقعي والجمالي في نجاح العرض المسرحي.

تشكل تقنية الإضاءة واللون عالم متخصص في تكامل فضاء العرض المسرحي، سواء بمرافقة العناصر الدرامية الأخرى أو بمفرديهما، وقد أعتمدها بعض المخرجين المسرحيين العالميين في توظيفهما لبعض العروض المحلية والعالمية، وبمشاركة تقنية الإيقاع الموسيقي والمؤثر الصوتي والصوري، والمؤثرات الدرامية من قبل الممثل، ومفردات تصميم المنظر المسرحي، وفعالية ألوان الملابس والمكياج في الوصول إلى المعلومة الواضحة والفكرة المجسدة على خشبة المسرح، لتصل إلى ذهن المتلقي.

واكبت تقنية الإضاءة واللون التقدم العلمي والتكنولوجي الحديث، للاستفادة من إضفاء الأبهار اللوني والإشعاع الضوئي في تكوين وتكامل متطلبات الفضاء المسرحي، الذي يتلاءم مع حاجات تقبل الجمهور لحداثة عناصر ومفردات البناء الدرامي، فليس ثمة معرفة أو مهنة أو علم أو فن أو شكل من أشكال النشاط اليومي أو الأسلوب الأخلاقي، الا ويظهر في عروض الفنون المسرحية.

أتبع البحث تسلسلاً تاريخياً للوصول إلى هدفه واستنتاجاته الأساسية، حيث شمل ثلاثة مباحث رئيسية، تتكامل في معلوماتها الأساسية وتحاليلها البحثية، فجاء المبحث الأول ليستعرض ماهية الضوء واللون، بينما ركز المبحث الثاني على وظيفة الضوء واللون في العرض المسرحي، وصولاً إلى المبحث الثالث لمعرفة فعالية ابتكار نظريات الإضاءة واللون، والتطرق إلى أهم النتائج والاستنتاجات والتوصيات التي وجدها الباحث

ضرورية لإغناء البحث، وأضافه المعلومة الحديثة للعاملين والمهتمين في حقول الفنـــون (المسرحية والسينمائية والتلفزيونية).

أولاً: مشكلة البحث والحاجة إليه

لا زالت تعاني مفردات تقنية الفعاليات والعروض المسرحية والمشاهد الدرامية، إلى افتقار البحوث العلمية والميدانية، لاكتشاف الجديد في تطـــور التقنيـــة الالكترونيـــة والهندسية، وإيصالها إلى مصممي الإضاءة والمناظر المسرحية، لاستغلالها في تشـــكيل جماليات الفضاء الدرامي.

ثانياً: أهمية البحث

١- تتنامى أهمية البحث في سد الحاجة إلى مفردات تقنية حديثـــة تخـــدم توظيـــف التشكيلات الفنية والجمالية، للحصول على قيم وظيفية إبداعية، تلبي طموحـــات أصحاب الاتجاهات والمذاهب المسرحية المختلفة.

٢- تغني طلبة كليات ومعاهد الفنون الجميلة والمختصـــين فـــي الميـــدان المسرحي بالمعلومات والتوجيهات والمعالجات ومدى أحقيتها الفنية.

ثالثاً: أهداف البحث

١- الاستفادة من أمكانية تجارب التشكيلات الفنية والجماليـــة للمـــؤثرات الضـــوئية واللونية.

٢- الاطلاع على التجارب والبحـــوث والنظريـــات التـــي قـــام بهـــا المصـــممون والمخرجون العالميون، لاستغلالها في أعمالهم الدرامية.

رابعاً: أسلوب البحث

اعتمد البحث أسلوب الفحص والتدقيق تاريخيـــاً، لنمـــاذج المعالجـــات الفنيـــة والهندسية، التي خاضها المصممون والمخرجون العـــالميون لتحقيـــق تكامـــل الفضـــاء المسرحي.

المبحث الأول
ماهية الضوء واللون

أولاً: مفهوم الضوء واللون عند الشعوب القديمة

منذ أن وجد الإنسان على الأرض، وجد معه النور والظلام، لتستمر ديمومة الحياة العامة بوسائلها المختلفة (البشرية والحيوانية والنباتية) بعد اعتماده على أشعة الطاقة الشمسية وضوء القمر، ليسجل مفردة من مفردات الحياة اليومية، لضمان المعيشة الحياتية ومتطلباتها، بحيث أصبح الناس في العصور المظلمة يعبدون (الشمس والقمر والكواكب) السيارة الأخرى، لاعتقادهم بأنها توفر لهم النصيب الحسن والجمال المقبول، وتخيفهم ليلاً من ظلامها، وتوفر لهم حرارة الدفئ شتاءاً من البرد، وانحسارها منهم تعني وجود ناس غير صالحين بينهم، وإيقاد النار في بيوتهم ترمز للكرم واستقبال الضيوف، والأيمان بفعالية الألوان التي تعني التغلب على مصاعب الحياة، فاللون الأسود يمثل الحزن، واستخدام البقرة ذات اللون الأسود عند انحسار هطول المطر عندهم، بعد أن يربطوا على ذنبها بعض النباتات التي تأثرت بالعطش، ويتركوها تصعد الجبل، بعد مرافقة الدعاء والصياح والضجيج عند صعودها الجبل، آملين بسقوط زخات المطر لتسقي زرعهم وحيواناتهم.

أعتبر سكان وادي الرافدين القدماء، ومن زاوية ضيقة: أن الإنسان قبس من نور[١]، وكذلك المصريون القدماء رمزوا إلى الإله (آتو) آله الشمس، الذي يوفر لهم الدفيء والحرارة، بعد أن يجعل الصراع قائماً بين عناصر الطبيعة، لتبدل الليل والنهار لاستمرار الحياة[٢]، وتمسكوا في ضوء الشمس نهاراً، خلال عروضهم المسرحية، لأن سقف المعبد كان مفتوحاً، وفي حالة العروض الليلة يستعملون المشاعل لتضئ المشاهد عند الهيكل[٣].

اشتهرت العبادات القديمة بتعدد الآلهة عندهم أثناء ممارسة حياتهم اليومية، بحيث وجد لكل ظاهرة حياتية آله يتحكم فيها كيفما يشاء، فآله النور عندهم (هرمز) وآله الظلام (هرمان) والصراع بينهما يولد النور والظلمة، والليل عندهم يمثل السكينة والنهار يمثل الحياة[٤]، واعتبار آله الشمس يمثل لون غروب الشمس الذهبي قبل أن يختفي في

البحر ليسحبوه إلى الساحل بواسطة عربة تجرها أربعة خيول، والإله الذي يمثل لون القمر الأصفر، فهو يرمز إلى لون القمح[٥].

تبنى الشعب الإغريقي القديم رموزاً لونية تمثل آلهتهم القديمة، الإله تموز يرمز له باللون الأحمر لارتباطه بلون العنب الأحمر، لأنه يمثل آله الخمر وقد أخذ قدرته من الشمس، وألتزم الهنود بارتداء الملابس السوداء وتناول طعام اللون الأسود، وتقديم الأضاحي السوداء عندما يحتاجون إلى ضرورة سقوط الأمطار، والتفاؤل بضوء القمر، والصينيون القدماء تمسكوا باللون الأزرق المطرز بالذهب، الذي يوفر لهم الصحة الدائمة وإطالة العمر عندما تنعكس أشعة الضوء على خيوطه الذهبية[٦].

تعود الشعب العربي القديم، استخدام الألوان والأصباغ في واجهات قصور الملوك والأمراء، ليميزهم بها عن أفراد الشعب الأخرى، بعد أن اعتمد الألوان الأربعة في طلائها وهي (الأحمر والأخضر والأصفر والأبيض) مع الحفاظ على نسبة الإضاءة الداخلية للقصور[٧].

ربطت الديانة الإسلامية التأكيد على وجود النور والظلام منذ بدأ الخليقة، حسب ما جاء بكتاب الله (القران الكريم) في آيات عديدة ومنها: **چاًٻٻٻپپپپپپپچ**[٨] صدق الله العظيم. كما أكدت الديانات المسيحية على أهمية النور بالحياة الدائمة في بعض الكلمات الموجودة في الإنجيل مثل: }وسمى الله النور نهاراً، أما الظلام فسماه ليلاً{[٩].

جعل الرومان رموزاً للألوان، باعتبارها رمزية محلية تخص الألوان، فاللون الأبيض لزي الشيوخ والمسعدين، والأحمر البورفيري الأرجواني للأثرياء، والأحمر ألطوبي للمعوزين والأصفر للماجنات[١٠].

ثانياً: تأريخ الضوء واللون في العروض المسرحية القديمة

أضاف الضوء واللون دوراً فاعلاً في نجاح العروض المسرحية، كوسيلة مهمة تقوم بخلق الفضاء الدرامي، وعلاقتهما بالتجسيد الدرامي من قبل الممثل ومفردات المنظر المسرحي، وتقنيات الأزياء والمكياج لأداء جماليات العرض المسرحي.

بداية عروض المسرح اليوناني القديم، أعتمد كلياً على الطبيعة التي تخضع لتقلبات الجو، كما أنهم استخدموا المشاعل للتعبير عن صفة الزمان[١١]، الليلية التي توحي

بحلول المساء الذي جرت فيه الأحداث الدرامية، بينما تطورت الحالة عند عروض الفترة الرومانية، باستعمال المشاعل ومصابيح ولمبات الزيت(١٢)، بعد ما أصبحت لديهم بنايــة خاصة مغلقة للعروض المسرحية، تحوي على فتحات نوافذ كبيرة تسمح بمــرور أشــعة الشمس إلى صالة العرض المسرحي.

نشطت العروض المسرحية الدينية داخل الكنيسة في العصور الوسطى، بعد إن اعتمدت على إضاءة الشموع أثناء العروض، كوسيلة رمزية للتعبير عن الليل، وما لهــا من أثر فعال في إشعال العاطفة الدينية عند أقامة الطقوس الدينية(١٣)، واعتمدت العروض خارج الكنيسة على الإضاءة الطبيعية من أشعة الشمس، ومع تقدم وسائل الإضـــاءة فـــي عصر النهضة، باستخدام اللمبات التي تثبت خلف المتفرجين، حتى لا يؤثر الضوء علـــى أعينهم عند متابعة العروض(١٤).

شملت إضاءة الشموع مسرح شكسبير، كما هو الحال فـــي المســـارح الشـــعبية الانكليزية.. ففي المشهد الأول من مسرحية (هملت) نجد أن الممثلين يحملــون شــموعاً رمزاً لوقت وقوع الحادث الذي يمثل الليل(١٥)، بالرغم مـــن تواجــد النجفـــة(*) الكبيـــرة المضاءة في وسط صالة المسرح، لإضاءة المناظر المسرحية(١٦)، وهذا ما أكده مصـــمم المناظر والفنان المسرحي (كريج)(**) لاستخدام ثريا الشموع.. بعد قراءته لكتاب المســيو (ليدوفيل) بعنوان: (المناظر المسرحية والأزياء ورسم الحركة المسرحية في القرن السابع عشر)(١٧)، مع ظهور أسلوب جديد في اضاءة المسرح يعتمد على ست نجفات كريســتال مدلاة مـــن أعلـــى الخشـــبة المســـرحية فـــي مســـرح الهوتيـــل ديبـــورجيني– hotal debourgone– في باريس خلال القرن السابع عشر(١٨)، وقد توصل الكاتـــب (فرانـــك م.هواينتج) إلى نوعية الإضاءة التي كانت مستخدمة في العصر الأليزابيتي عند العروض المسرحية، وهي عبارة عن فتيل مغمور في زيت الشحم، يضيء المصابيح الموجودة في المسرح، والتي أطلق عليها في ما بعد باسم (نور الأبـــرون– foot light) مـــع وجـــود الشموع العادية، وبقية هذه الوسائل السائدة إلى أواخر القرن الثامن عشر(١٩)، بينما يؤكـــد الكاتب (جيمس لافر) على وجود بقع ضوئية على شكل مثلثات متناظرة (زرقاء وخضراء وحمراء) محددة بخطوط صفراء ضيقة في المسارح الانكليزية عند مطلع القرن الســـابع عشر وفي أواخر القرن تصبح المثلثات ماسات زجاجية(٢٠).

بظهور الممثل والمؤلف والمخرج الفرنسي (موليير)[*] في القرن السابع عشر في باريس، استخدم اثنتي عشرة نجفة، كل واحدة منها تحوي عشر شموع مدلاة من أعلى الخشبة، مع وجود ثمان وأربعين شمعة على حافة الابرون، تقليداً لأجهزة أضاءة المسارح الانكليزية في ذلك الوقت، وخلال الثورة الأمريكية عام ١٨٠٣، أستخدم مسرح اليسيوم في لندن الإضاءة بغاز الاستصباح[**] ليحل محل الشموع، وهي عبارة عن علبة معدنية مقسمة إلى عدة أقسام لمصادر الضوء، بواسطة أنابيب مطاطية تصل إلى مسافات طويلة لتوزيع الغاز إلى مواقع المسرح، سواء أكانت اضاءات جانبية أو علوية[٢١]، تسمح للمخرجين المسرحيين بأمكانية التحكم بمصادر كمية الإضاءة التي تتطلبها ضرورة العرض المسرحي، حتى نهاية القرن التاسع عشر.

أستمر البحث والتطوير للحصول على طرق جديدة تسمى بالشعلة (الجيرية lime light) التي تعتمد على أنصهار قطعة من الجير بواسطة شعلة من (الأكسوجين) التي تنتج لهيباً ابيضاً[٢٢]، تلافياً لحوادث الحريق التي ادت سابقاً إلى حريق مئات المسارح في أمريكا وأوربا[٢٣]، والتي جاء بعدها نظام المكثفات المغناطيسية، والتي يمكن السيطرة فيها على كمية الضوء، وهي ذات اللمبات الالكترونية، ذات شرائح السليكون المقاومة للحرارة، والتي ساد استعمالها حتى اليوم في مسارح بلدان أوربا وأمريكا[٢٤].

تنامي الجماليات الفنية في نشاط العروض المسرحية في أوربا والبلدان المتقدمة حضارياً وثقافياً في القرن العشرين، دعت الحاجة إلى البحث عن أفضل الوسائل الفنية لنجاحها، تزامناً مع تزايد عدد المتفرجين لحضور العروض المسرحية التي ظهر عدد من مصممي الإضاءة أمثال: (جوردون كريج وأدولف أبيا [***] وفورثوني وبازل دين وماكي هامسيت وأدولف ليناباخ) الذين ساهموا في تطوير أجهزة وتصاميم الإضاءة المسرحية، كما ساهم المهندس (دافيد بلاسكو[****] devi belsco) المنتج المسرحي ومساعده الكهربائي (لويس هارتمان Hartman) في أوائل القرن العشرين بتصميم جهاز الكشاف الصغير baby spot) وتحويله من شمعة الكاربون إلى المصباح الوهجي، حينما أعطوا اهتماماً بالغاً للإضاءة في انتاجهم المسرحي[٢٥]، والتي تأثرت بها العروض المسرحية الأخرى، مثل المدرسة الروسية بقيادة الفنان (قسطنطين ستانسلافسكي)[*]، حيث وضع

بلاسكو معنى لمفهوم تصميم الإضاءة واللون في عروضه المسرحية، ومدى التعامل معها من خلال التطبيق، وأشار بدور المخرج (أدولف آبيا[**] – Adolph appia) في استغلال التشكيلات الضوئية في عروضه المسرحية، والتي سعى من خلالها الحصول على تعادل ضوئي بصري مابين الضوء والظل[٢٦].

مجيء القرن العشرين، زادت الابتكارات العديدة (remote control –) لأجهزة فنون الإضاءة واللون، على شكل أجهزة ميكانيكية والكترونية تخدم في تطوير الإضاءة واللون في الحصول على جمالية وواقعية العرض المسرحي[٢٧].

المبحث الثاني
وظيفة الضوء واللون في العرض المسرحي

أولاً: وظيفة الضوء

تنتج الطاقة الضوئية بواسطة أشعتها الكهربية.. أما أن تكون طبيعية كالشمس، وإما أن تكون صناعية كقوة اللمبة الكهربائية[٢٨]، ومن خلالهما نحصل على الرؤية، أما من نور الشمس أو من الضوء الصناعي (الوهجي والأنبوبي) بواسطة أجهزة الإضاءة المسرحية، والفرق بين النور والضوء كالفرق بين الطبيعة والفن، فالنور يزيل الظلام وينتشر بسرعة تبلغ حوالي ٣٠٠,٠٠٠كم ثانية في أرجاء المعمورة، والضوء يوجه بشكل خاص لإضاءة المنظر المسرحي، وتتنوع الأشعة من المرئية بالعين المجردة، وغير المرئية من (الأشعة فوق البنفسجية، والأشعة تحت الحمراء وأشعة x والأشعة السينية وأشعة كاما) والتي اعتمدتها العروض المسرحية والمهرجانات الفنية والرياضية في إضافة الجماليات الضوئية واللونية التي ترفع من أهمية ومكانة الأثر الدرامي في العروض، بعد مساهمتها في خلق التكوين المطلوب والرؤية الواضحة لقطع الأثاث والإكسسوار والأزياء وألوانها للمنظر المسرحي، وتجسيد الفعل الدرامي من خلال الأبعاد الثلاثية لمجاميع المؤدين في مجال البناء البلاستيكي[*] الموجودة ضمن الأثر المساحي للعرض، مع مسحة البعد الدلالي الفكري للمؤدين لتهيئة الجو الخيالي للكشف عن العوامل الداخلية للأحداث التي تهيئ للإيهام الطبيعي والأجواء الواقعية المناسبة لمواقع الأحداث ونوعية العمل الدرامي الذي يفرز الحالات الانفعالية والسيكولوجية التي تكسب انتباه

وتركيز المتفرج المتابع لسير الأحداث، ضمن تكويناً هندسياً ذي أبعـاداً ثلاثيـة، تحقـق تشكيلة جمالية معبرة عن الموضوع المطروح[٢٩].

تنوع مصادر الإضاءة وحركتها المستمرة في التغير لمتابعة الحدث الـدرامي، لتتناسب والحالة المطلوبة في الأجواء الشاعرية التي تبعث إشـاعة الخيـال، أو التنويـع السريع الذي ينسجم مع حركة إيقاع الأحداث وتطورها والأجـواء التـي تخـدم أبـراز الأهداف للموضوع المجسد، مع فعالية عناصر العرض المسرحي، مـن خـلال أبـراز شخصية ودور الممثل في التجسيد الدرامي للشخصية، ومفردات المنظر المسرحي ونوعية وطراز الأزياء المشاركة، ومتطلبات دلالات الإيحاء في تشكيلة مساحيق المكياج، على أن تؤكد عليها دور الساحر الماهر على خشبة المسرح[٣٠]، بحيث تصبح وظيفة الإضاءة فناً واعياً محققاً لإبراز الجوانب الجمالية والفنية.

يستنتج الكاتب (فرانك م.هواينتج)[*] بتعريف للإضاءة علـى أنهـا الموسـيقى المرئية للحالة النفسية[٣١]، ويضيف مؤلفون أخرون عن قيمة فن الإضاءة فـي إيضـاح الشكل المعبر للزمان والمكان ونقل المؤثرات الطبيعية مثل السحب والسماء[٣٢]، وكـذلك اهتمام المدارس الفنية المختلفة بأهمية دور الإضاءة في تحقيق مفاهيم واساليب عروضهم المسرحية، بحيث أصبحت الإضاءة فناً يلعب دوراً هاماً في تشكيل وتكوينـات الممثلـين على المنصة المسرحية.. مع استخدامها لمحاكاة العروض الطبيعية أو الرمزية التي تخدم أحداث المسرحية[٣٣]، وهكذا اصبح تنوع مصادر وأساليب الاستفادة من الإضاءة ودورها الفاعل في العروض المسرحية، ونجاح علاقتها بالكتل المجردة مـن مفـردات المنظـر المسرحي، واعتبارها وسيلة رئيسية مهمة من بين الوسائل التي تسـاهم بخلـق الفضـاء الدرامي المسرحي.

أعتبر المصمم المسرحي والمنظر السويسري (آبيا): أن وظيفة الإضاءة تمثـل لغة مسرحية ذات دلالات فكرية تعوض عن النص المكتوب وتضيف أبعاداً وقيماً فلسفية وجمالية لتعميق الفعل الدرامي وتجسيده[٣٤]، وقد تتمثل الإضاءة بالحالة البنيوية الكاملة في بناء الفعل الادائي لتكامل عناصر (السينوغرافيا)[**] للعرض المسرحي، مما حدى بالفنان (آبيا) أن يجعل عنصر الضوء أهم عنصر تشكيلي على المسرح لخلق الظـلال وتجسـيد العناصر الدرامية التي يراد إبرازها، لتحريك عواطف المتفرجين كما تفعله الموسـيقى،

واستطاع أن يبني مشهداً ضوئياً بزيادة شدة كتلة الضوء المتقاطعة لإبراز أهمية البعد الثالث، وإيجاد المسافة بينهما(٣٥).

أنجز عام ١٥٥٠ تكامل عمل وظيفة تصميم الإضاءة، في المساهمة بعملية تجسيد الأحداث الدرامية من قبل المصمم (ليون دي سومي) الذي صمم فكرة جديدة، باستخدام مؤثرات ضوئية ضمن المشاهد الدرامية، تمثل أحداثاً مفرحة باستخدام أجهزة الإضاءة المفتوحة، وجعل إضاءة شاحبة للأحداث المؤلمة أو المؤثرة في العرض المسرحي(٣٦)، وساهم الفنان (آبيا) في: أول من أوضح ضرورة التعبير البصري، ليمثل مزاج المسرحية وجوها، وأهمية الإيحاء الذي يكتمل في خيال المتفرج، عند ما أعطى لبقعة الضوء أهمية التأثير، لتداهم الممثل في وسط معتم، وتأكيد دلالة المكان على الخشبة وغير ذلك من الأشكال التجريدية للفن الفطري، بل والإسقاط المنظري الكامل على العرض المسرحي(٣٧).

ثانياً: وظيفة اللون

أقترن وجود اللون مع وجود الضوء، كعلاقة الإنسان بالحياة وعلى مر العصور، فهو لا ينفك عنه منذ بداية الحياة، فقدم اللون في الحياة، هو قدم الضوء وعلاقته بحياة الإنسان وما هو موجود حوله، والذي أصبحت له مدلولات عامة وخاصة عند الشعوب المختلفة، وخاصة عند الأشخاص، وحسب مفهومهم له، كرموز حياتية متداولة، تتناسب مع وجهات نظرهم التي ترتبط بعملية مفهوم اللون، فالرسام التشكيلي تعني له ألوان الأصباغ المختلفة التي تجسد جماليات لوحته التشكيلية، وأستاذ علم الطبيعة يعتمدها أشعة ملونة تساعده على تحليل الضوء والاستفادة من تأثيراته المختلفة، سواء على الإنسان أو على الطبيعة، وهذا ما أستنتجه الكاتب محمد حامد بقوله: لا جدال في أن اللون كالضوء وجد في بداية الزمن وعلى مر العصور، وله أثر هام في حياة الإنسان اليومية(٣٨)، وبمختلف التأثيرات الفسيولوجية (*) والنفسية التي تؤثر على شبكة العين وتعكسها على الحالة المزاجية للإنسان، ويعزو الكاتب د.حسن عزت إلى إمكانية العين البشرية إلى استقبال الألوان على درجات هي: (السطوع– Brightness– واللون– color– والتشبع – saturation) أو درجات ثلاثية أخرى هي: (اللون hue أو القيمة – value أو النقاء

– chroma)[٣٩]، والعين السليمة يمكنها أن تميز من ٢٠٠ – ٢٥٠ لون.. وشبكة العين لها ثلاثة مراكز متساوية الحس ولمختلف الإشعاعات اللونية[٤٠].

عند التعمق في علم الألوان ووظائفه المتعددة التي تشمل وظائف العين البشرية، ووظائف علم النفس، نكتشف الأسرار الخفية التي تنتج منها الألوان المختلفة، ومعرفة بعض الغموض الذي يحيط برؤية اللون والإحساس به، واكتشاف الخلايا المخروطية والعضوية في شبكة العين، والتي وضعت على أساسها النظريات المختلفة للرؤية الملونة، وكثرت التنظيمات والترتيبات اللونية، وعرفت مبادئ الطرح والجمع البصري الملون وأستعمالتها من قبل بعض الفنانين التأثيريين أمثال: (مونية وسيرت وبيساور)[٤١]، ويؤكد الكاتب محمد حامد على أهمية وجود الضوء في أنتاج الألوان وكما يلي:

١- أن اللون عبارة عن الإحساس الناتج من تأثير شبكة العين بأشعة الضوء.
٢- لا يمكن للعين أدراك اللون وتميزه بوضوح إلا في وجود الضوء.
٣- اللون هو ذلك التأثير الفسيولوجي الناتج عن أحساس شبكة العين به.
٤- أذا تخلل الضوء الطبيعي منشوراً زجاجياً، فأن شبكة العين تشاهد مجموع ألوان الطيف التي تتكون من: (الأحمر – البرتقالي – الأصفر – الأخضر – الأزرق – النيلي – البنفسجي) وهذه الألوان لها إشعاعات طويلة تصل ما بين (٤٠٠ ميليمكرونات إلى ٧٠٠ ميليمكرونات) وهكذا يتكون ويتشكل طيف الألوان[٤٢]، لذلك أستغل الضوء الملون في تكوين أسس تشكيل الفضاءات الجمالية في الأعمال الفنية في المسرح والسينما والتلفزيون، وإنتاج اللوحات التشكيلية للمساهمة في أخفاء الحالات الفسيولوجية والسيكيولوجية للمتابعين لمشاهدة هذه الأعمال الفنية.

شخصت وظائف الألوان من قبل فناني العروض المسرحية لمعالجة تصاعد البناء الدرامي، عند تجسيد المشاهد الدرامية لسير حوادث المسرحية للتعبير عن إفرازات إبداعاته الفنية، وحسب خضوعها لمفهومه المعاصر في تشكيلة التكوين الفني (السينوغرافيا) التي توضح فلسفته في وسيلة التعبير لمعالجة الحالات المطلوبة التي تمثل طموحه لتحقيقها في تجميل الحياة على خشبة المسرح، وما يستنبط منها من قيم ومعان وأفكار تسود في الحياة اليومية لتعبر عن مبتغاه الفني وطموحه وغاياته الفكرية، بعد

انتقاءه لاستخدام الألوان المطلوبة، حسب مفهومه للتعبير عن المعالجات الفنية المختلفــة، وقد تَتبعْ أهواء وغايات الفنان الذي سوف يوظفها في عروض العمل الفني، بالرغم مــن معرفة بعض الحالات السائدة في استخدام الألوان من قبل الآخرين والتي تمثل الحــالات السايكولوجية والفسلجية والانفعالية للألوان الباردة والحارة وإنما يعتمد نجاحهــا علــى: الدراسة والخبرة العملية لماهية الضوء واللون وكيفية تطبيق ذلك على خشبة المسرح(٤٣)، علماً أن الاستفادة من الضوء الملون في العروض المسرحية بدأ بــين عــامي ١٨٧٨ – ١٨٩٨ على يد المخرج الانكليزي (هنري آرفنج – Irving)(*) بعد أن أطفأ أنوار قاعــة العرض المسرحي قبل بدء العرض(٤٤)، وترجع الدراسة العلمية لاكتشاف الألــوان إلــى العالِم (أسحق نيوتن)(**) عام ١٧٠٤ من خلال مؤلفه الضخم (optics) بعد تحليل ألوان الطيف الشمسي.

شجعت التجارب العلمية لمعرفة الظاهرة الأساسية للإحساس البصري الطبيعــي الملون وعلاقتهما بأعضاء الحواس الأخرى مثل (اللمس والشم) التي تساند فــي تقــدير الخبرة العلمية للأبصار في تشخيص الشكل واللون، من خلال تواجــد الضــوء الفنــي الطبيعي أو الصناعي والذي استفاد منه مصممي الإضاءة المسرحية في تكامل عناصــر العرض المسرحي (السينوغرافيا) عند أبراز صفتي الزمان والمكان للحــوادث الدراميــة عند التكوينات الإنشائية والمعمارية لبعض الألوان الرمزية التي لها الفاعلية فــي كشــف المعاني والأهداف المكونة لموضوع النص المسرحي، ليصبح لكل موضوع تشكيلة لونية جديدة، قد تختلف عن الأخرى حسب معالجة الفنان للموضوع المطلوب عرضه، ولتصبح أساليب الإضاءة الملونة فناً له شأن كبير في نجاح تجسيد الممثلين لأدوارهم الشخصــية، والمساهمة في تشخيص مفردات المنظر المسرحي، وإبــراز نوعيــة وتــراث الأزيــاء المسرحية، وتأثير مساحيق المكياج لتمثيل معالم الشخصيات المطلوبة، وترجمــة لجميــع مكونات العرض المسرحي بمفهوم السينوغرافيا.

اكتسبت الإضاءة الملونة القدرة على معالجة جميــع الحــالات المطلوبــة فــي العروض المسرحية، بعد توفر أجهزتها الفنية والالكترونية والهندسية لإمكانية الســيطرة على تفاوت درجاتها الإشعاعية بعد إسقاط الأضواء الملونــة علــى مفــردات المنظــر المسرحي، للحصول على تكوينات الظل والظلام والبعد والقرب والليل والنهار والفــرح

والمأساة، وبخطوط وزوايا منتظمة لا يؤثر انعكاس أشعتها علـــى عيــون الممثلــين أو المتفرجين(*)، وليصبح إضفاء اللون ودلالاته معبراً عن أفكار وفلسفة المخرج، من حيث الدرجة اللونية وقوتها وتعدد ألوانها وتناسبها مع مشاهد الرعب والخوف مثلاً.. ومشـــاهد التوقع بحدوث كارثة أو مأساة، قد ينفذ ذلك كله بإســقاط اللــون الأحمــر القــاتم علـــى السايك(**) الخلفي لخشبة العرض، بحيث توحي بوقوع جريمة قتل أو وجود البقع الحمراء على أرضية الخشبة أو التلويح بموجات من الإشعاعات الحمراء على مفــردات المنظــر لتعبر عن هول الجريمة، وقد يساعد على ذلك بناء مفردات وتكوينات المنظر المســرحي المعبر عن جمالية التوزيع الفني والهندسي والمعماري، لتحقيق تجسيم البعد الثالث للعمق المساحي الهندسي، أو درجات ظلاله الضوئية المعبرة.

يتطلب تصميم الإضاءة رؤية واضحة ومدركة لدلالاتها الضوئية الملونة، لتنـــال من تجسيد أهداف الموضوع المطلوب والتوافق مع رؤى مخرج العمل: الذي يهدف لـــه خلال أخراج العمل الفني إلى حيز الواقع المرئي(٤٥).

ثبت أن بعض الألوان تثير أحساساً نفسياً ينتج عنها اضــطرابات ســيكولوجية وانفعالية لدى الإنسان، وقسم منها مريح ومبهج للنفس والأخر ينتج الكآبة والحزن، وقــد تجعل من الشخص أن يشعر بالخفة أو الثقل أو البرودة أو السخونة تبعاً لتقبل حساســيته وانطباعاته العاطفية والموضوعية والروحية، وقد تكون في اللحظــة الآنيــة للمشـــاهدة وتنتهي، وأما أن تكون بصورة دائمة من التحسس لبعض الألوان، لأن الإنسان معــرض دائماً لمشاهدة الألوان المتعددة، سواء ما موجود منها في الطبيعة أو من خـــلال التعامــل اليومي مع مصادر ألوانها، لتتمتع بجمال ألوانها التي تعوَّد على مشاهدتها منذ الطفولة، أو مهنة الفنان التشكيلي الذي دائم التعامل معها طيلة حياته بعد إدراكه لقيمة اللون في تربية الذوق العام، وتنميته التربوية عند خلق اللوحـــات التشـــكيلية التـــي تحمــل التشــكيلات والفضاءات لجمالية الألوان، سواء في الأعمال الهندسية أو الفنية أو المعمارية.

ليس لاستخدام الألوان قاعدة ثابتة، سواء عند الفنانين التشكيلين أو المســرحين، وإنما تخضع لأذواقهم وإبداعاتهم عند التعبير عن مواضيعهم المختلفة التي تعتمــد علـــى مفاهيم معاصرة ومتجددة، عند عملية التكوينات والفضاءات الفنية فـــي رســم اللوحـــات التشكيلية أو تكامل سينوغرافيا العرض المسرحي، ضمن مفهوم فكري أو فلســفي يمثــل

طموح الفنان ونظرته للحياة، دون الخضوع لقاموس خاص بتحديد استخدام الألوان، وإنما بقدر ما يعبر العمل الفني عن غاية أو هدف مقصود، لمضمون المنظر المسرحي أو لقطات لفلم روائي أو تلفزيوني أو التصميم الداخلي للأعمال الهندسية.

أبتدع الفنان المسرحي الجيكي (جوزيف زوفوبودا) ستارة ضوئية حديثة تعوض عن الستارة القديمة والتي تسمى (سيكلوراما) التي تقع خلف المسرح.. لإمكانيتها الفنية والجمالية في التشكيلات الضوئية واللونية التي ترفع من أهمية ومكانة العرض المسرحي.

أضافت تقنية الليزر(*) الحديثة خلق إبداعات جديدة في تشكيلات الإضاءة الملونة على خشبة المسرح على شكل أشعة ملونة متموجة، تُغْني عن استخدام الكثير من المواد والأجهزة الخاصة بإضاءة المنظر المسرحي القديمة، بعد أن خضعت لمفردات المنظر المسرحي، لتقبل التقنية الحديثة، من حيث الملائمة والإضافة لجماليات العرض المسرحي.

المبحث الثالث

ابتكار نظريات الإضاءة واللون

أولاً:- تأثير فعالية ابتكار أجهزة الإضاءة

أصبح وجود الضوء ضرورة لإدامة ديمومة الحياة، لذالك سعى الإنسان الحصول عليه وتطويره بعد أجراء البحوث والدراسات النظرية والعملية، بحيث شبهه العالم الألماني: (كريستيان هينجز) في عام ١٦٢٩ بالصوت، لأن موجاته متتابعة شبيهة كل الشبه بما يحدث عند إلقاء حجر في حوض من الماء(٤٦)، واستمرت التجارب حتى عام ١٦٣٨ في عصر النهضة على يد الفنان الايطالي (ساباتيني – sabbatini)(*). بطرح فكرة جديدة لتخفيض كميات الضوء باستعمال أسطوانات معدنية ذات ثقوب مدلاة بأسلاك معدنية، ترتفع وتنخفض حول مصدر الضوء من شمعة أو مشعل(٤٧)، ويرجع سبب هذه الاختراعات والابتكارات وفي مختلف المجالات إلى النهضة العلمية والصناعية والتجارية التي حدثت في عصر النهضة والتي شملت مختلف الدول الأوربية، والتي وجد فيها العالم: (نيوتن) عام ١٦٧٥: أن سرعة الضوء في الهواء الطلق تصل إلى ٣٠٠ ألف كيلو متر في الثانية، ويستغرق الضوء ما يقارب من ٨ دقائق ليجتاز المسافة مابين

الأرض والشمس[٤٨] وزاد الاهتمام بالحصول على مصادر الإضاءة الصناعية في فرنسا، والتي تخدم العروض المسرحية، وفي عام ١٧٨٣ ظهرت لمبة الكيروسـين ذات الفتيـل الدائري المنغمس في غاز الكيروسين المحاطة بغطاء زجاجي للوقاية من الحرائـق[٤٩]، وشمل هذا التطور انكلترا حيث طور المهندس الانكليزي (ويليام ميردوك – murdcck) عام ١٧٩١ طريقة استعمال الغاز بتوزيع متكافئ في انارة المسرح[٥٠]، وبعد فترة وجيزة وفي نفس العاصمة لندن عام ١٨٠٣ توصل المهندس (فريدريك ألبـرت – Frederick Albert) إلى استعمال غاز الاستصباح الذي ورد ذكره سابقاً، لإضاءة مسرح (الليسيوم – the luceum theater) وبجهوده وصل استعمال غاز الاستصباح إلـى امريكـا عـام ١٨١٦ [٥١]، واستمرت عملية البحث والاختراع في مجال افضل وسائل الإضاءة الخاصة بالأعمال المسرحية التي اصبح لها جمهور واسع، وعدد كبير من المتابعين وعلى مستوى الملوك والامراء في الدول الاوربية، وخاصة انكلترا التي توصل فيها (السـير همفـري دافي – davey) عام ١٨٠٨ إلى اضاءة عمود الكربـون بالكهربـاء، لإضـاءة جميـع العروض المسرحية، التي استمرت لمدة نصف قرن، وأعتبر في حينه بمثابة حلقة متقدمة في اضاءة المسارح[٥٢].

استمرت تتوالى النظريات الجديدة في الحصول على افضـل وسـيلة لتـوفير الإضاءة للمسارح للتخلص من تأثيرها السلبي على الممثلين والمتفرجين، بحيث ظهـرت وسيلة، توفر الإضاءة البيضاء والمكثفة بعد تسخين قطعة جيرية بواسطة شعلة ناتجة من غاز الأوكسجين والهيدروجين عام ١٨٠٦، وفي نفس الفترة حاول (السير جوزيف سوان – sir joseph w. swan) الوصول إلى تجربة اللمبات ذات المصباح الوهجي ونتيجـة لتجاربه أصبح من أوائل الباحثين لتجارب لمبات الكهرباء في انكلترا[٥٣]، وقـد أضـاف المخترع (السير همفري) لتكون قطعتين متوازيتين بينهما خامـة عازلـة يـتم إشـعالها بالكهرباء، وبعد عام اعد المسرح الفرنسي نفس التجربة على هذا الجهـاز عـام ١٨٧٩ لإضاءة عرض أوبرا باريس[٥٤]، وفي نفس العام [*] توصل المخترع الأمريكي (تومـاس اديسون – Edison)[**] إلى تصنيع المصباح المتوهج الذي استمر استخدامه حتى نهايـة القرن التاسع في المسارح الأمريكية[٥٥]، وأصبح له الاثر الكبير فـي تطـوير الإضـاءة المسرحية وإضاءة المنازل في مختلف البلدان الأوربية، ويمكن القول أنها كانت مستخدمة

في مختلف بلدان العالم، ومنذ أواخر القرن التاسع عشر وحتى اليوم، بعد اعتمادها اعتماداً كلياً على ما ابتكره العلماء والباحثون من اختراعات واكتشافات علمية وهندسية متجـــددة، سواء كان ذالك في علم الفيزياء أو في علــم الكهربـــاء أو الميكانيكـــا، علـــى أن هـــذه الاختراعات قد أخذت طريقها إلى تطوير الإضاءة المسرحية، على شكل خطط مصـــممة للإضاءة العامة للعروض المسرحية المختلفة، بواسطة الأجهزة الفيضـــية التـــي تســـمى (فلودلايتز – flood lights) و وضيفتها الإظهار والكشف لكل المشاهد المسرحية علـــى خشبة المسرح، والإضاءة الخاصة التي تستخدم فيها اجهزة مركزة تسمى (سبوت لايت – spot light) وظيفتها تجسيم الكتل ومفردات المنظر المسرحي، والتركيـــز علـــى وجـــه الممثلين وأجسامهم لتحقيق المؤثرات الضوئية المختلفة، كذالك التأكيـــد علـــى التكـــوين الجمـــالي المطلـــوب للمنظـــر المســـرحي، ويطلـــق عليـــه مصـــطلح (كمبوزشـــن – composition) بحيث وصل الأمر إلى تصميمات جديدة في مجال التحكم فـــي نوعيـــة وكمية وحركة الإضاءة وألوانها بواسطة التحكم الالكتروني عن بعـــد، لتحقيـــق الأعـــداد المسبق لمصمم الإضاءة المسرحية لتنفيذ إضاءة المشـــاهد الدراميـــة المطلوبـــة، بنظـــام الكومبيوتر (العقل الالكتروني – modular memory system) وقد سعى في تحقيـــق هذا الانجاز المهندس والمصمم: (جورج ايزنهاور – george izenour) لأضاءة لمبات الكترونية كبيرة وذالك في عام ١٩٤٧، وكان الأول من نوعـــه للـــتحكم فـــي الإضـــاءة المسرحية، عن بعد وذالك في (جامعة ييل – Yale university) وكذالك تصميم الـــتحكم في اضاءة المخفضات من قبل المهندس (ستانلي ماكانديس – mccandelss) في (كليف لاند – أوهايو) على شكل البيانو[٥٦].

ثانياً: تأثير فعالية ابتكار الإضاءة الملونة

اكتسبت نوعية الألوان وتعددها أهمية الشعوب في العصور القديمة على شـــكل هواية لقضاء الوقت أو كسباً للرزق، لأنها تتكون من مساحيق ترابية ذات اللون الأصـــفر واللون الأحمر، أو من عصارات نباتية تستعمل جميعها في صـــباغة الملابـــس وتلـــوين جدران البناء، وتستخدم في بعض المناسبات إلى علاج الحالات النفسية، والـــذي اعتبـــره العالم العربي (أبن سينا) عاملاً مهماً في الطب الطبيعي[٥٧]، لما تتمتع به من الانطباعات

البصرية التي تتيح تمييز الألوان بعضها عن بعض بسرعة فائقة علــى شــكل حــالات للتحويل والتأويل لتحقيق الحالة السايكولوجية من خلال الحصول على عملية (التجســيد/ والتركيز والوضوح والرؤيا).

يفضل اللون الأحمر على بقية عناصر التلوين الأخرى، وذالك لاعتماده من قبل مصممي المنظر المسرحي المعبر عن الحالة المطلوبة لتميزه بصفات (التــدرج اللــوني والإشباع اللوني والبراقة اللونية) والتي ينتج عنها تغير القيم اللونيــة أو تــدرجاتها بــين المسافة المساحية ومصدر اللون، وبين السطح وزاوية توجيه المصدر وشدته في تغير قيم الظل والظلال(٥٨)، وفي الحالات الضرورية يمكن اللجوء إلى استخدام اللون الأحمر عند الحاجة إلى تسريع الزمن في الحوادث الدرامية واللون الأزرق عند الحاجة إلــى تمهــل الزمن والحاجة إلى زيادة الصراع بالإدراك الزمني في الفضاء الداخلي، باستخدام اللونين الأحمر والأزرق ليتحقق الإشباع اللوني بعد مقارنته مع اللون المحايد (الرمادي) مــثلاً، وتخفيف درجة الإشباع تعتمد على إضافة كميات متنوعة من الألوان التكميلية وترجع هذه الخطوات جميعاً وحسب تحليل مصمم الإضاءة محمد حامد إلى مفهوم الإحساس البصري للون مع حساسية وأدراك العين البشرية لظاهرة الانعكــاس والانتشــار لكميــة الضــوء الملون(٥٩).

بدأ الاهتمام الفعلي في تطوير تقنية الإضاءة الملونة المتحركة عام ١٩٢٠ مــن قبل مصممي المناظر المسرحية امثال (كلود براجدون – bragdon) و(لي سميوســن – simonson) و(توماس ويلفريــد – Wilfred) بعــد اســتخدام صــندوق الإضــاءة – (البروجيكتور – projector) وجهود الفنان (ستانلي ماكانديس – mccand) ذي الافكار الخيالية المتجددة بعد تصميمه جهاز إضاءة سمي باسمه لإيجاد مؤشرات لونيــة حركيــة على خلفية العرض المسرحي(٦٠)، لتكون الإضاءة الملونة قادرة على التعبير عن نوعيــة المسرحية، سواء كان العرض تراجيدياً أو كوميدياً أو ميلودراميــاً، بعــد خلــق البيئــة الاجتماعية لأجواء المسرحية التي يجسدها الممثلون، وتبرز من خلالها صــفتي الزمــان والمكان لأحداث النص المسرحي، فالألوان الدافئة تستعمل للمسرحيات الكوميدية والتي قد تساعد على إزالة الآلام النفسية للمتفرجين، والألوان الباردة للمسرحيات التراجيدية، بعــد استخدام المرشحات اللونية سواء أكانت من مادة الجلاتين البلاستيكي الشفاف أو منشــور

زجاجي لتضيف تشكيلات جمالية لعناصر العــرض المســرحي..... ويقتــرح الكاتــب المسرحي (ماريان جالاوي) مؤلف كتاب (دور المخرج في المسرح): استخدام الإضـــاءة الملونة المعبرة عن الحالة المراد تجسيدها على خشبة المسرح، فالأجواء الكوميدية تعالج بلون قرنفلي خفيف أو ارجواني أو ازرق سماوي، لتشــيع البهجــة لمفــردات المنظــر المسرحي ومساقط الإنارة ووجوه الممثلين ونوعية الأزياء المستعملة، وأما الألوان التـــي تميل إلى الخفوت تصلح للمشاهد الرومانسية التي تميل إلى الرطوبة للمشاهد الجادة التي تخلق الحالة المزاجية[٦١].

استفاد بعض مصممي الإضاءة والمناظر المســرحية مــن بعــض النظريــات والتجارب التي تؤكد على التأثير السيكولوجي للون.. فنظرية مدام (ليونور كنت) قســمت الألوان على شكل حالات مختلفة ومنها[٦٢]:

١- اللون الأحمر يعبر عن النار وعن الدم، باعتباره لون الحيوية والحركة.

٢- اللون البرتقالي يعبر عن التوهج ألاشتعالي والدفء.

٣- اللون الأصفر يعبر عن لون ضوء الشمس ويوحي بالسرور.

٤- اللون الأخضر يعبر عن الطبيعة ويوحي بالراحة.

٥- اللون الأزرق يعبر عن السماء والماء ويوحي بالخفة والخيال.

٦- اللون الأرجواني يعبر عن الهدوء ولكنه يوحي بالحزن،

والنظرية الأخرى التي توصل إليها الدكتور (بودولوسكي) في معالجــة التــأثير الفسيولوجي [*] بالألوان التي قد تكون أكثر وضوحاً لمعالجة الحالات النفســية والرؤيــة البصرية، سواء في الأعمال الفنية والهندسية وكما يلي[٦٣]:

١- اللون الأخضر- لون مُسكِّن ومنوم.

٢- اللون الأزرق يقلل من فعل التقيح ويساعد على علاج الروماتزم.

٣- اللون البرتقالي- لون محرك ويزيد نبضات القلب ويسهل الهضم (ألوان أقراص الفيتامين).

٤- اللون الأصفر- لون منشط لخلايا الفكر (ويستعمل في مكاتب العمل).

٥- اللون الأحمر- لون يثير حالات الالتهاب ويساعد على الغضب.

٦- اللون البنفسجي- يؤثر على القلب والرئتين ويزيد من مقاومة أنسجة الجسم.

النتائج

<u>أولاً:</u> أوضحت نتائج الدراسة أهمية جماليات الإضاءة واللون في أنتاج التشكيلات والتقاطعات الضوئية واللونية في تكامل عناصر الفضاء المسرحي.

<u>ثانياً:</u> أسفرت النتائج مؤشرات بروز خصائص الإضاءة واللون في تفعيل المواقف الدرامية، وتشخيص مكان وزمان مواقع أحداث الصراع.

الاستنتاجات

<u>أولاً:</u> تساهم ميكانيكية جماليات المؤثرات الضوئية واللونية في مراحل البناء الدرامي لتشكيل الموقف التصاعدي لنهاية الأزمة للحوادث.

<u>ثانياً:</u> تأثر عناصر المؤثرات الضوئية واللونية مع العناصر الدرامية السائدة لتبلور عملية الايهام لبناء الموقف.

التوصيات

<u>أولاً:</u> إعداد دراسات وبحوث تأخذ بنظر الاعتبار النظرة الجديدة المتطورة لجماليات المؤثرات الضوئية واللونية للعروض والمشاهد الفنية والدرامية في المسرح والسينما والتلفزيون.

<u>ثانياً:</u> اعتماد الدراسة الحالية على ابتكار فعالية جماليات الإضاءة واللون على الصعيد التطبيقي في جميع العروض والمشاهد الدرامية والتلفزيونية والمسرحية والسينمائية.

<u>الجهات المستفيدة:</u>

١- المختصون بمجال التصميم والبحوث الجمالية والسيكولوجية.

٢- كلية الفنون الجميلة.

٣- القنوات التلفزيونية المحلية والفضائية.

هوامش البحث

(١) د. يوسف حبي، الإنسان في أدب وادي الرافدين، (بغداد، دار الحرية للطباعة، منشورات دار الجاحظ)، الموسوعة الصغيرة (٨٣) ص١٠.

(٢) من المحاضرات الموثقة للدكتور عباس علي جعفر، والملقاة على طلبة الدكتوراه بعنوان: مفهوم الإضاءة واللون، في مبنى كلية الفنون الجميلة عام ١٩٩٧.

(٣) د. محمد حامد علي، الإضاءة المسرحية، (بغداد، جامعة بغداد– أكاديمية الفنون الجميلة، مطبعة الشعب، ١٩٧٥): ص٢.

(٤) من محاضرات د.عباس علي جعفر– مصدر سابق.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) المصدر نفسه.

(٨) سورة النور: آية ٣٥.

(٩) كتاب الإنجيل/ بدء الخليقة،/ اليوم الأول.

(١٠) جيمس لافر، الدراما.. أزياؤها ومناظرها، ترجمة مجدي فريد، (القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، مطبعة مصر، ١٩٦٣): ص٣٦.

(11) Vere mowry Roberts. onstage (n.y: harper row ، publishers، 1962) p.42 – 47.

(١٢) د. محمد حامد علي– مصدر سابق: ص٢١.

(١٣) فرانك م.هواينتج، المدخل إلى الفنون المسرحية، ترجمة: كامل يوسف وآخرون، (القاهرة: مطابع الاهرام التجارية، ١٩٧٠): ص٣٨١.

(١٤) د. محمد حامد علي– مصدر سابق: ص٢٢ – ٢٣.

(١٥) المصدر نفسه: ص٢٤ – ٢٥.

(*) النجفة: باللهجة المصرية تعني ثرية الإضاءة.

(١٦) Vera mowry، p.162 .

(**) أدوارد جوردون كريج: ١٨٧٢– ١٩٦٦، فنان مسرحي ومنظر انكليزي سعى إلى تطوير أساليب استخدام الإضاءة: ومنها تأكيده على عدم استخدام الأضوية الأرضية، نشأ في المسرح ومثل لأول مرة وهو في السادسة وتولى الأخراج عام ١٩٠٠.

(١٧) ادوارد جوردون كريج، في الفن المسرحي، (القاهرة، مكتبة الآداب، المطبعة النموذجية، الالف كتاب، ١٩٦٠): ص١٨٩.

(١٨) د. محمد حامد علي– مصدر سابق: ص٢٦.

(١٩) فرانك م. هوايننتج– مصدر سابق: ص٣٨٢.

(٢٠) جيمس لافر– مصدر سابق: ص١١٨.

(*) موليير: كاتب وممثل فرنسي، اشتهر في ملاهيه المسرحية، مثل مسرحيات: طبيب رغم انفه ومسرحية مريض الوهم.

(**) غاز الاستصباح: يتكون من دمج مادتي (الغاز والكروسين).

(٢١) د.محمد حامد علي– مصدر سابق: ص٢٦.

(٢٢) المصدر نفسه: ص٢٩.

(٢٣) المصدر نفسه: ص٢٩.

(24) Sellman، hunton. essentials of stage lighting. n. y ; Appleton – grafts، 1972. p.18.

(***) أدولف آبيا: ١٨٦٢ – ١٩٢٨ مصمم مسرحي ومُنظر سويسري، يعد مع جوردون كريج Graig أحد أشد انصار المسرح المركزي اللاواقعي، ونادراً ما عمل أبيا في مسرح محترف.

(****) دافيد بلاسكو: انصب اهتمامه عل تصميم الإضاءة، فكان يعد بروفات متعددة لمدة أسبوعين أو ثلاثة ليحقق التوافق ما بين توزيع الإضاءة والتكوين العام للحركة المسرحية.

(٢٥) د. محمد حامد علي– مصدر سابق: ص٣٠.

(*) ستانسلافسكي: وضع أسس جديدة للمسرح الروسي في بداية القرن العشرين، وقد أختلف نهجه عن نهج أندريه أنطوان وبراهم في سعي جديد إلى بناء الممثل.

(**) أودلف آبيا: أهتم بالإضاءة الخاصة لتغير خطة (الميزانسين) لإحساسه بأهمية قيمة الكتل المجردة في المنظر المسرحي، والتأكيد على الإمكانيات الدرامية للإضاءة واللون، والذي تأثر به أتباعه ومؤيديه أقوى تأثير.

(26) Kenneth mac gowan and William melnitz، the living stage (n.y: prentice hall، inc، 1962) pp. 27.

(٢٧) محمد حامد علي– مصدر سابق: ص١٧٠.

(٢٨) المصدر نفسه: ص١٩.

(*) البناء البلاستيكي: اطلق عليه بالمدرسة البلاستيكية، التي تعنى بتطوير مفـــردات المنظـــر المسرحي لتحقيق أبعاده الثلاثية على خشبة المسرح، بعد إزالة الستائر المرسومة، ووضع بدلها مفردات منظرية مجسمة ذات أبعاد ثلاثية تحقق الأحساس بالعمق.

(٢٩) المصدر نفسه: ص٣٩.

(٣٠) المصدر نفسه: ص٤٠.

(*) فرانك م. هواينتج: استاذ علم الألقاء وفنون المسرح بجامعة مينوسوتا، ومدير المسرح في تلك الجامعة، نشرت له مقالات كثيرة في بعض الصحف المتخصصة، كمـــا قـــام بعـــدة رحلات مع الفرق التمثيلية في أوربا والبرازيل واليابان وكوريا وأكيناوا.

(٣١) المصدر نفسه: ص١٢.

(٣٢) المصدر نفسه: ص٩.

(٣٣) المصدر نفسه: ص٣٨١.

(٣٤) المصدر نفسه: الصفحة نفسها.

(**) السينوغرافيا: هي فن تزين خشبة المسرح ورسم الديكور لتشكيلة الفضـــاء المســـرحي بجميع عناصره الفنية والتقنية.

(٣٥) د. محمد حامد علي– مصدر سابق: ص٣٧– ٣٩.

(٣٦) كير إيلام، سيمولوجيا المسرح والدراما، عرض نبيلة ابراهيم، فصول. (مصر). العدد ٣ (ابريل. مايو. يوليو، ١٩٨٢): ص١٣١.

(٣٧) حسين علي كاظم، استخدامات الضوء واللون في المسرح العراقي، رسالة ماجستير لـــم تنشر بعد (بغداد، كلية الفنون الجميلة، ١٩٨٩): ص٤٥.

(٣٨) د. محمد حامد علي– مصدر سابق: ص٢٣.

(*) توماس بنج ١٩٠٢ عالم بريطاني، فسر عملية تأثير اللون فسيولوجيا بكونها تعتمد علـــى ثلاث مجموعات من الألياف العصبية ذات الحساسية نسبة لأطـــوال الموجـــة الضـــوئية فالموجات الضوئية الطويلة التي تحدث الأحساس يطلق عليها اللون الأحمر، والموجـــات

المتوسطة الطول تحدث الأحساس الذي نطلق عليه كلمة (هيــو Hue) أي لــون طــول الموجة الخاصة به.

(٣٩) جيمس روس إيفانز، المسرح التجريبي من ستانسلافسكي إلى اليوم، ترجمة: فاروق عبد القادر، (القاهرة، دار الفكر المعاصر، ١٩٧٩): ص٤٩.

(٤٠) د.محمد حامد علي– مصدر سابق: ص٢١١.

(٤١) د.حسن عزت أبو جد، الظواهر البصرية والتصميم الداخلي (بيروت، جامعــة بيــروت العربية، ١٩٧١): ص٦٠.

(٤٢) د. محمد حامد علي– مصدر سابق: ص٢٢٠.

(٤٣) د. حسن عزت أبو جد– مصدر سابق: ص٥٦.

(*) ١٨٣٨– ١٩٠٥ سير (هنري أرفنج Henry Irving) كان من أوائل الفنانين الذين عملوا على تطور استعمال المرشحات اللونية أمام كشاف الإضاءة ذات القطعة الجيرية وبعــض الابتكارات المهمة في الإضاءة، وهو ممثل ومدير مسرح ومصمم إنكليزي.

(٤٤) د. محمد حامد علي– مصدر سابق: ص٢٢٠ – ٢٢١.

(**) نيوتن: ضمن تحليل نيوتن: أن أصل اللون هو الضوء، ومن خلاله يحلل الضــوء إلــى الألوان المكونة من الطيف الشمسي، وان مجموعها يكون اللون الأبيض.

(*) أنعاكس الأشعة: يحدث الانعكاس عندما يصادف أحد مفردات المنظر المسرحي ذات سطح أملس (ناعم) وخاصة خشبة (الفورميكا) ويمكن معالجته بواسطة (سبرية) خاص يقضــي على الانعكاس.

(**) السايك الخلفي: أو يطلق عليه (السيكلوراما – Cyclorama) عبارة عن خلفية منحنيــة لمنطقة التمثيل على المسرح تبنى ثابتة أو تكون متحركة يمكن ألقاء أشكال ضوئية مختلفة عليها كجزء من المنظر المسرحي.

(٤٥) المصدر نفسه: ص٢٤٠.

(*) تقنية الليزر: تعمل على تضخيم الضوء بواسطة الانبعاث التحفيزي للأشعاع ويطلق عليها (Light Amplificat by's timulatcd Emission of Radiation –) وقــد جــاء أول مولد ليزر عام ١٩٦٠ على يد الباحث الأمريكي (مايمن – Maiman) وبســرعة فائقــة

تحولت أشعة الليزر من مصدر ضوئي فقط إلى كثير من التطبيقات والاستخدامات العلمية والطبية.

(٤٦) ibid. p.18،Selman

(*) ساباتيني: ألف كتاب عن اهمية الإضاءة بعنوان: dractia de fabrica scene emac.

(47) Taylar، john a. design and expression in the visual arts، pub، by dover inc.، new york،p.150.

(48) A.e.e. mckenzie، light (Cambridge ; university press، 1962) pp. 1-2.

(٤٩) د. محمد حامد علي– مصدر سابق: ص٢٤.

(٥٠) المصدر نفسه: ص٤١.

(٥١) المصدر نفسه: ص٢٩.

(52) Sellman، essentials of stage lighting. p.16.

(٥٣) د. محمد حامد علي– مصدر سابق: ص٢٩.

(٥٤) المصدر نفسه: ص١٩.

(*) العام الذي كتب فيه الكاتب النرويجي (أبسن) مسرحيته الشهيرة (بيت الدمية).

(**) توماس اديسون: يعتبر اول من اكتشف لمبات الكهرباء (المصباح المتوهج) في امريكا عام ١٨٧٩.

(٥٥) المصدر نفسه– ص٣٢.

(56) Sellman، ibid. p. 19

(٥٧) فرانك م. هواينتج مصدر سابق: ص٣٨٤.

(٥٨) د. محمد حامد علي– مصدر سابق: ص١٦٩.

(٥٩) المصدر نفسه: ص٢١١.

(٦٠) اكرم جاسم محمد العكام، الموقف الدرامي في جماليات لغة الفضاء الداخلي المعاصر، اطروحة دكتوراه لم تنشر بعد (بغداد، كلية الهندسة، ١٩٩٩): ص١٣٠.

(٦١) د.محمد حامد علي– مصدر سابق: ص٥ – ٦.

(62) Hunton d. Selman، essentials of stage lighting (n.y. app'eton– century – crofts، 1972) p. 28 – 32.

(*) بحث علمي بجامعة دنفر، أمريكا، ١٩٦٧.

(٦٣) ماريان جالاوي، دور المخرج في المسرح، ترجمة لويس بقطر (القاهرة، الهيئة العامة للتأليف والنشر، دار الكتاب العربي، ١٩٧٠): ص٣٦٣.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

١- الأنجيل.

٢- إيفانز، جيمس روس، المسرح التجريبي من ستانلافسكي إلى اليوم، ترجمة: فاروق عبد القادر (القاهرة، دار الفكر المعاصر، ١٩٧٩).

٣- أبو جد، د.حسن عزت، الظواهر البصرية والتصميم الداخلي (بيروت، جامعة بيروت العربية، ١٩٧١.

٤- جعفر، عباس علي، محاضرات لطلبة الدكتوراه، مفهوم الإضاءة واللون، ١٩٩٧.

٥- جالاوي، ماريان، دور المخرج في المسرح، ترجمة لويس بقطر (القاهرة، الهيئة العامة للتأليف والنشر، دار الكتاب العربي، ١٩٧٠).

٦- حبي، د.يوسف، الإنسان في آداب وادي الرافدين (بغداد، دار الحرية للطباعة، منشورات دار الجاحظ، الموسوعة الصغيرة (٨٣)، ١٩٨٠).

٧- حمودة، د.يحيى، الألوان (القاهرة، مطبعة الشعب، ١٩٦٥).

٨- علي، د.محمد حامد، الإضاءة المسرحية (بغداد، جامعة بغداد، أكاديمية الفنون، مطبعة الشعب، ١٩٧٥).

٩- كريج، ادوارد جوردون، في الفن المسرحي (القاهرة، مكتبة الآداب، المطبعة النموذجية، الالف كتاب، ١٩٩٠).

١٠- كاظم، حسين علي، استخدامات الضوء واللون في المسرح العراقي، رسالة ماجستير لم تنشر بعد (بغداد، كلية الفنون الجميلة، ١٩٨٩).

١١- لافر، جيمس، الدراما- ازياؤها ومناظرها، ترجمة: مجدي فريد (القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، مطبعة مصر، ١٩٦٣).

١٢- محمد، اكرم جاسم، الموقف الدرامي في جماليات لغة الفضـــاء الـــداخلي المعاصـــر، أطروحة دكتوراه لم تنشر بعد (بغداد، كلية الهندسة، جامعة بغداد، ١٩٩٩).
١٣- هواينتج، فرانك م.، المدخل إلى الفنون المسرحية، ترجمة: كامل يوســف وآخـــرون، (القاهرة، مطابع الاهرام التجارية، ١٩٧٠).

المجلات العربية

١- إيلام، كير، سيمولوجيا المسرح والدراما، عرض نبيلة ابراهيم، فصول (مصر)، العدد ٣ (ابريل، مايو، يوليو، ١٩٨٢).

المصادر الأجنبية

1- A.E.E Mckenzie, Light (Cambridge: university press, 1962).
2- Hanton D. Selman, Essentials of stage lighting (n.y: appeton– century – crofts, 1972).
3- Kenneth Mac Gowan and William Melnitz, the living stage (n.y: prentice hall, inc, 1962).
4- Taylar, John, A design and expression in the visual arts, pub. by Dover Inc, newyork, 1975).
5- Vere Mowry Roberts. on stage (n.y: harper & row, publish– ers, 1962).

حكم الإجارة المنتهية بالتمليك في الفقه الإسلامي

م.م. موفق تركي زيدان
كلية أصول الدين

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، الحمد لله خير الحاكمين، الحمـــــد لله الـــــقائل: چٹٺ چ[١]، الحمد لله القائل: چٹڤڦڤڦڦڦڄڄڃڃڄچ [النساء: ٢٩]، الحمد لله الذي أبـــاح التجارة لعباده، وحرم عليهم الظلم، والصلاة والسلام على نبينا محمد الذي بيّن ما أُنـــزل إليه من ربه امتثالاً لقوله تعالى: چ□□□□□□□□□□□□□□□□چ[٢]، فبيّن مـــا يحل لهم من أنواع البيوع، وما يحرم عليهم منها، وبيّن ذلك غاية التبيين، حتى نزل قوله تعالى: چڃچڇڇڃڇڍڍڌڌچ[٣]، فصلاة الله وسلامه على أشرف الأنبياء والمرسلين، وخاتم النبيين، النبي المصطفى الأمين، نبينا محمد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه ومـــن تـــبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد:

فقد استعنت بالله سبحانه وتعالى على كتابة هذا البحث، ولله الحمد الذي أعانني ووفقني لإتمام هذا البحث، والحمد لله الذي هدانا لهذا، وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

وعنوان البحث هو **(حكم الإجارة المنتهية بالتمليك في الفقه الإسلامي).**

ولا تخفى أهـــمية هـــذا الموضوع، حيث انتشـــرت في الوقت الحاضـــر أنواعـــاً مـــن المعاملات المالية المعاصرة التي تحتاج إلى تحرير، وتوضيح، وتكييف صحيح، ومن تلك المعاملات معاملة الإجارة المنتهية بالتمليك التي يستعملها الناس في وقتنا المعاصر على نطاق واسع، فـــكان لابـــد من الوقوف على حكمها، لذلك اخترت بحث هذا الموضوع.

خطة البحث:

قد قسمت البحث إلى **مقدمة**، و**تمهيد**، و**ثلاثة مباحث**، و**خـــاتمة**، و**فهارس عامة**.

منهج البحث:

المنهج الذي سرت عليه في هذا البحث هو كما يأتي:

١-أوثق الأقوال التي أنقلها من كتب القائلين بها أنفسهم ما استطعت، وإلا ذكرت الكتب التي ذكرت ذلك النقل.

٢-في المذاهب الفقهية الأربعة، أوثق قول كل مذهب من كتب المذهب نفسه.

٣-اذكر الآية القرآنية بين القوسين التاليين: ﭽ ... ﭼ، وألتزم ذكر رقم الآية، والسورة التي وردت فيها تلك الآية.

٤-اذكر الحديث النبوي بين القوسين التاليين: } ... ﮊ، وألتزم بتخريجه، وإن لم يكن الحديث في الصحيحين بيّنت درجة ذلك الحديث بأقوال الأئمة.

٥-إذا نقلت قولا من أقوال العلماء أو غيرهم، فإن وضعت الإشارتين التاليتين: " ... " فمعنى ذلك أني ألتزم بنقل القول نصاً، وأما إن نقلت قولاً دون تلك الإشارتين، فمعنى ذلك أني سوف أنقله بالمعنى.

هذا هو مضمون البحث، فما كان فيه من إصابة فهي من الله، وما كان فيه من خطأ فهو من نفسي والشيطان.

وفي الختام أسأل الله الكريم رب العرش العظيم أن يرزقنا السداد والإعانة، وأن يرزقنا الإخلاص في الأقوال والأعمال، وأن يجعل هذا العمل في موازين حسناتنا.

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

تمهيد: نشأة عقد الإجارة المنتهية بالتمليك

هذا العقد وجد أول ما وجد عام ١٨٤٦م في إنجلترا، وأول من تعامل بهذا العقد، أحد تجار الآلات الموسيقية في إنجلترا، فكان يؤجر آلاته الموسيقية إجارة يتبعها تمليك العين، وقصد من ذلك ضمان حقه.

ثم بعد ذلك انتشر مثل هذا العقد وانتقل من الأفراد إلى المصانع، وكان أول هذه المصانع تطبيقاً لهذا العقد مصنع سنجر لآلات الخياطة في إنجلترا.

ثم بعد ذلك تطور، وانتشر بصفة خاصة في شركات السكك الحديدية، التي تشتري المركبات، وتؤجرها لمناجم الفحم تأجيراً ينتهي بالتمليك.

ثم بعد ذلك انتشر هذا العقد وانتقل إلى بقية دول العالم، فانتقل إلى الولايات المتحدة عام ١٩٥٣م.

ثم بعد ذلك انتقل إلى فرنسا عام ١٩٦٢م .

ثم بعد ذلك انتقل إلى البلاد العربية والإسلامية عام ١٣٩٧ هـ(٤).

المبحث الأول
تعريف الإجارة ومشروعيتها وصورها

الإجارة في اللغة: مشتقة من الأجر، والأجر في اللغة له معنيان:

١-الكراء والأجرة على العمل.

٢-الجبر.

قال ابن فارس: الهمزة والجيم والراء أصلان يمكن الجمع بينهما بالمعنى، فالأول الكراء على العمل، والثاني جبر العظم الكسير، فأما الكراء فالأجر والأجرة، وأما جبر العظم فيقال منه: أجرت اليد.

فهذان الأصلان، والمعنى الجامع بينهما أن أجرة العامل كأنها شيء يُجبر به حاله فيما لحقه من كد فيما عمله(٥).

وفي الاصطلاح: هي عقد على منفعة معلومة مباحة من عين معينة، أو موصوفة في الذمة، أو على عمل معلوم بعوض معلوم مدة معلومة(٦).

تعريف التمليك:

التمليك في اللغة: مشتق من الملك، والملك في اللغة يطلق على القوة والصحة.

قال ابن فارس: "الميم واللام والكاف أصل صحيح يدل على قوة في الشيء وصحة، يقال: أملك عجينه: قوى عجينه، وشده.

وملّكت الشيء: قويته، والأصل هذا، ثم قيل مَلَك الانسان الشيء يملكه ملكاً؛ لأن يده فيه قوية صحيحة"(٧).

وأما التمليك في اصطلاح العلماء: فإنه لا يخرج عن المعنى اللغوي.

مشروعية الإجارة:

دل على مشروعية الإجارة الكتاب والسنة والإجماع والقياس.

أما الأدلة على ذلك من القرآن الكريم فمنها:

١- قوله تعالى: چٱٻٻٻٻپپپپپڀڀٺٺٺٺٿٿٿٹٹٹٹڤچ[٨].

حيث دلت هذه الآية على أن المطلقة التي لها ولد رضيع فإن لها أن ترضع ذلك الولد، ولها أن تمتنع، فإن أرضعت استحقت أجر مثلها.

فدلت الآية على مشروعية الإجارة، حيث أمر الله بإعطاء الزوجة الأجرة على الرضاع، فأجاز الإجارة على الرضاع، وإذا جازت عليه جازت على مثله وما هو في معناه.

٢- قوله تعالى: چىييي□□□□□□□□□□□□چ[٩].

حيث نفى الله تعالى: في هذه الآية الجناح عمن يسترضع لولده، أي يستأجر امرأة ترضع ولده بالأجرة، فدل ذلك على مشروعية الإجارة.

٣- قوله تعالى: چہھھھےےۓۓڭڭڭڭۇۇۆۆۈۈۋۋۅۅۉۉېېىييي□□□□□□□□□□□□□□□□□□چ[١٠].

حيث طلب والد المرأتين من موسى ﴿عليه السلام﴾ أن يؤجره نفسه لرعي الغنم مقابل عوض معلوم وهو تزويجه أحدى ابنتيه، ووافق موسى على ذلك، فدل ذلك على أن الإجارة كانت مشروعة عندهم، ولم يأتِ في شرعنا ما يمنعها، وشرع من قبلنا شـــرع لنا إذا سُكت عنه.

٤- قوله تعالى: چڄڄڃڃڃڃچچچچڇڇڇڍڌچ[١١].

فذُكر في هذه الآية أن موسى ﴿عليه السلام﴾ قال للخضر: چڄڇڇڍڌچ، وكما سبق فإن شرع من قبلنا شرع لنا إذا سُكت عنه.

وأما الأدلة من السنة فمنها:

١-قوله ﷺ في حديث أبي هريرة رضي الله عنه: {**قال الله تعالى: ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة؛ رجل أعطى بي ثم غدر، ورجل باع حراً فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيراً فاستوفى منه ولم يعطه أجره**}[١٢].

فقوله: ﷺ {**ورجل استأجر أجيراً فاستوفى منه ولم يعطه أجره**} يدل صراحة على مشروعية الإجارة.

٢-ما صح عن رسول: ﷺ {**أحق ما أخذتم عليه أجراً كتاب الله**}[١٣].

وهذا الحديث يدل صراحة على مشروعية الإجارة.

٣-عن عائشة- رضي الله عنها- قالت: استأجر النبي: ﷺ وأبو بكر رجلاً من بني الديل هادياً خريتاً[١٤]، وهو على دين كفار قريش، فأمناه فدفعا إليه راحلتيهما وواعداه غار ثور بعد ثلاث ليالٍ، فأتاهما براحلتيهما صبح ليالٍ ثلاثٍ فارتحلا، وأخذ بهم طريق الساحل[١٥].

فهذا الحديث ينص على فعل النبي: ﷺ للإجارة.

٤-أن النبي: ﷺ بُعث والناس يؤاجرون ويستأجرون فلم ينكر عليهم، فكان ذلك تقريراً منه بجواز الإجارة.

وأما الإجماع:

فقد أجمعت الأمة على مشروعية الإجارة، ولم يخالف في ذلك إلا ما يروى عن عبد الرحمن بن الأصم من أنه قال بعدم جواز الإجارة.

قال موفق الدين ابن قدامة: "وأجمع أهل العلم في كل عصر وكل مصر على جواز الإجارة، إلا ما يحكى عن عبد الرحمن بن الأصم أنه قال: لا يجوز ذلك؛ لأنه غرر، يعني أنه يعقد على منافع لم تخلق، وهذا غلط لا يمنع انعقاد الإجماع الذي سبق في الأعصار وسار في الأمصار"[١٦].

وممن ذكر الإجماع غير ابن قدامة، الإمام الشافعي[١٧]، وابن رشد[١٨]، وغيرهم.

وأما القياس:

فإن عقد الإجارة يُقاس على عقد البيع في جوازه، حيث أن البيع عقد على الأعيان، والإجارة عقد على المنافع، والحاجة إلى المنافع كالحاجة إلى الأعيان، فلما جاز العقد على الأعيان جاز العقد المنافع(١٩).

قال: موفق الدين ابن قدامة: "والعبرة أيضاً دالة عليها، فإن الحاجة إلى المنافع كالحاجة إلى الأعيان، فلما جاز العقد على الأعيان وجب أن تجوز الإجارة على المنافع"(٢٠).

تعريف الإجارة المنتهية بالتمليك

تعريف الإجارة المنتهية بالتمليك عند الفقهاء

الإجارة المنتهية بالتمليك عقد ظهر في العصر الحديث، لذلك لم يكتب عنه أحد من الفقهاء المتقدمين، أما الفقهاء المعاصرين فإن معظم من كتب منهم عن هذا العقد لم يذكر تعريفاً له، وقليل منهم من ذكر له تعريفاً، وممن ذكر له تعريفاً خالد الحافي، حيث قال في تعريف هذا العقد:

"عقد بين طرفين يؤجر فيه أحدهما لآخر سلعة معينة مقابل أجرة معينة يدفعها المستأجر على أقساط خلال مدة محددة، تنتقل بعدها ملكية السلعة للمستأجر عند سداده لآخر قسط بعقد جديد"(٢١).

ويمكن أن نعرف هذا العقد بالتعريف الآتي:

تمليك منفعة من عين معلومة مدة معلومة، يتبعه تمليك العين على صفة مخصوصة بعوض معلوم.

فقولنا: [تمليك منفعة من عين معلومة مدة معلومة] هذا هو الإجارة.

وقولنا: [يتبعه تمليك العين على صفة مخصوصة بعوض معلوم] هذا هو البيع.

صور الإجارة المنتهية بالتمليك

للإجارة المنتهية بالتمليك صور عديدة، ولعل الصور الأوسع انتشاراً في تداول هذا العقد هي:

الصورة الأولى: أن يصاغ العقد على أنه عقد إيجار ينتهي بتملك الشيء المؤجر – إذا رغب المستأجر في ذلك– مقابل ثمن يتمثل في المبالغ التي دفعت فعلاً كأقساط إيجار لهذا الشيء المؤجر خلال المدة المحددة، ويصبح المستأجر مالكاً– أي مشترياً– للشيء المؤجر تلقائياً بمجرد سداد القسط الأخير، دون حاجة إلى إبرام عقد جديد.

ويمكن تصوير صياغة العقد على الوضع الآتي:

أجرتك هذه السلعة بأجرة في كل شهر– أو عام– هي كذا، لمدة خمس سنوات– مثلاً– على أنك إذا وفيت بهذه الأقساط جميعها في السنوات الخمس كان الشيء المؤجر ملكاً لك مقابل ما دفعته من أقساط الأجرة في هذه السنوات، ويقول الآخر: قبلت.

فالعقد بهذه الصورة هو: إجارة تنتهي بالتمليك دون دفع ثمن سوى الأقساط الإيجارية.

الصورة الثانية: أن يصاغ العقد على أنه عقد إجارة، يُمكّن المستأجر من الانتفاع بالعين المؤجرة في مقابل أجرة محددة في مدة محددة للإجارة، على أن يكون للمستأجر الحق في تملك العين المؤجرة في نهاية مدة الإجارة مقابل مبلغ معين.

ويمكن تصوير صياغة العقد على الوضع الآتي:

أجرتك هذه السلعة بأجرة في كل شهر– أو عام– هي كذا، لمدة خمس سنوات– مثلاً– على أنك إذا وفيت بهذه الأقساط جميعها في السنوات الخمس بعتك هذه السلعة– إذا رغبت في ذلك– بثمن هو كذا، ويقول الآخر: قبلت.

وهذه الصورة يمكن تفريعها إلى صورتين:

- أن يكون الثمن المحدد لبيع السلعة ثمناً رمزياً.
- أن يكون الثمن المحدد لبيع السلعة ثمناً حقيقياً.

فالعقد بهذه الصورة هو: اقتران الإجارة ببيع الشيء المؤجر بثمن رمزي، أو حقيقي.

الصورة الثالثة: أن يصاغ العقد على أنه عقد إجارة، يُمكّن المستأجر من الانتفاع بالعين المؤجرة في مقابل أجرة محددة في مدة محددة للإجارة، على أن المؤجر يعد المستأجر وعداً ملزماً– إذا وفى المستأجر بسداد الأقساط الإيجارية في المدة المحددة– ببيع العين المؤجرة في نهاية العقد على المستأجر بمبلغ معين.

ويمكن تصوير صياغة العقد على الوضع الآتي:

أجرتك هذه السلعة بأجرة في كل شهر- أو عام- هي كذا، لمدة خمس سنوات- مثلاً-، وأعدك وعداً ملزماً ببيعها لك إذا تم سداد جميع الأقساط الإيجارية في المدة المحددة، ويقول الآخر: قبلت.

فالعقد بهذه الصورة هو: اقتران الإجارة بوعد بالبيع.

الصورة الرابعة: أن يصاغ العقد على أنه عقد إجارة، يُمكّن المستأجر من الانتفاع بالعين المؤجرة في مقابل أجرة محددة في مدة محددة للإجارة، على أن المؤجر يعد المستأجر وعداً ملزماً- إذا وفى المستأجر بسداد الأقساط الإيجارية في المدة المحددة- بهبة العين المؤجرة في نهاية العقد على المستأجر.

ويمكن تصوير صياغة العقد على الوضع الآتي:

أجرتك هذه السلعة بأجرة في كل شهر- أو عام- هي كذا، لمدة خمس سنوات- مثلاً-، وأعدك وعداً ملزماً بهبتها لك إذا تم سداد جميع الأقساط الإيجارية في المدة المحددة، ويقول الآخر: قبلت.

فالعقد بهذه الصورة هو: اقتران الإجارة بوعد بالهبة.

الصورة الخامسة: أن يصاغ العقد على أنه عقد إجارة، يُمكّن المستأجر من الانتفاع بالعين المؤجرة في مقابل أجرة محددة في مدة محددة للإجارة، مع وعد ملزم من المؤجِّر في أن يجعل للمستأجر في نهاية مدة الإجارة الحق في ثلاثة أمور:

١. تملك السلعة مقابل ثمن يراعى في تحديده المبالغ التي سبق له دفعها- كأقساط إيجار، وهذا الثمن محدد عند بداية التعاقد، أو بأسعار السوق عند نهاية العقد.

٢. مد مدة الإجارة لفترة أخرى.

٣. إعادة الأعيان المؤجرة إلى المؤسسة المالكة والمؤجرة لها[٢٢].

المبحث الثاني
الشروط التي تنبني عليها الإجارة

قبل الدخول في عقد الإجارة المنتهية بالتمليك يلزمنا بحث بعض المسائل الفقهية التي ينبني عليها هذا العقد؛ حيث أن عقد الإجارة المنتهية بالتمليك ينبني على هذه

المسائل، فإذا عرفنا الحكم في هذه المسائل تبين لنا القول الراجح والتكييف الصحيح في هذا العقد.

وسوف نشير إلى كلام العلماء في هذه المسائل بشيء من الإجمال والإيجاز غير المخل- إن شاء الله-؛ لأنها ليست المقصود الأساسي من هذا البحث، وإنما هي مكملة له.

اشتراط عقد في عقد

الإيجار المنتهي بالتمليك يؤدي في بعض صوره إلى اشتراط عقد في عقد، ونظراً لذلك فسوف نبين أقوال العلماء في هذه المسألة، ثم نذكر القول الراجح فيها.

القول الأول:

ذهب جمهور العلماء إلى منع اشتراط عقد في عقد، وهذا القول هو قول الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة[٢٣].

واستدلوا بما يلي:

عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله ﷺ }**لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح ما لم يضمن، ولا بيع ما ليس عندك**{[٢٤].

عن أبي هريرة- رضي الله عنه- أن النبي ﷺ نهى عن بيعتين في بيعة، وفسروا الحديث بأن المراد به اشتراط عقد في عقد[٢٥].

القول الثاني:

ذهب ابن تيمية وغيره إلى جواز اشتراط عقد في عقد إلا إذا كان أحدهما معاوضة والآخر تبرع كالجمع بين البيع والقرض، أو بين الإجارة والقرض[٢٦]، واستدلوا بأن الأصل في المعاملات والشروط الحل والصحة.

الترجيح:

الراجح هو أن اشتراط عقد في عقد جائز ولا بأس به إلا إذا كان أحدهما معاوضة والآخر تبرع كالجمع بين البيع والقرض، أو بين الإجارة والقرض؛ لحديث }لا يحل سلف وبيع{[٢٧].

وأما قوله ﷺ }**ولا شرطان في بيع**{[٢٨] فإن الحديث ظاهر أنه بعيد عن هذه المسألة، فإن البيع في هذه المسألة قد اقترن بشرط واحد وهو أن يبيعه هذه السلعة بكذا

بشرط أن يبيعه تلك السلعة بكذا، وليس فيه شرطان، وإنما يوجد العقد، ويوجد شرط فيه، فالأول يطالب بمقتضى العقد، والثاني بمقتضى الشرط(٢٩).

وأما نهي النبي ﷺ عن بيعتين في بيعة، فإن المراد به- كما ذكر ابن تيمية وغيره- بيع العينة، حـيث تضمن بيع مؤجل وبيع حاضر، وتضمن أيضاً الشرطين: شرط التأجيل، وشرط الحلول(٣٠).

اشتراط شرط أو أكثر في عقد من عقود المعاوضات المالية

عقد الإجارة المنتهية بالتمليك عقد اشتمل في كثير من صوره على شروط منها:

- أن يتحمل المستأجر نفقات صيانة السلعة والحفظ والتأمين.
- ألا يتصرف المؤجر في هذه السلعة طوال مدة الإجارة المتفق عليها بأي تصرف يضر بمصلحة المستأجر، أو يخرج السلعة من تحت يده.
- أن يبيع المؤجِر الشيء المؤجَر على المستأجر إذا وفى بالأقساط المتفق عليها في المدة المحددة لهذه الإجارة(٣١)، لذلك وجب علينا بحث هذه المسألة.

أولاً: حكم اقتران عقود المعاوضات بشرط واحد

اختلف العلماء في هذه المسألة على أقوال:

القول الأول: ذهب الحنفية إلى أن الشرط الصحيح في العقد هـو أحـد ثلاثـة شروط:

١-شرط يقتضيه العقد.

٢-شرط يلائم العقد.

٣-شرط يجري التعامل به، أي جرى به العرف.

وأي شرط لا يدخل تحت أحد من هذه الأنواع، فهو شرط فاسد(٣٢).

القول الثاني: ذهب المالكية أن الشرط صحيح إلا إذا أفضـى إلـى محظـور شرعي، أو خالف مقتضى العقد(٣٣).

القول الثالث: ذهب الشافعية إلى أن الشرط لا يكون صحيحاً إذا وُجد فيه محظور شرعي، أو خالف مقتضى العقد، أو كان شرطاً لا غرض فيه(٣٤).

القول الرابع: ذهب الحنابلة إلى صحة جميع الشروط في العقود، ويستثنون من ذلك الشروط التي تخالف الشرع، والشروط التي تخالف مقتضى العقد[٣٥].

القول الخامس: وهو قول أشهب من المالكية وابن تيمية من الحنابلة[٣٦] وغيره، أن الأصل في ذلك الحل والصحة، إلا إذا خالف الشرط الشرع؛ لقوله ﷺ }**الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً حرّم حلالاً، أو أحل حراماً**{[٣٧]، وهذا القول هو الراجح.

ثانياً: حكم اشتراط أكثر من شرط في عقود المعاوضات المالية

ورد في الباب حديث عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله ﷺ }**لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح ما لم يضمن، ولا بيع ما ليس عندك**{[٣٨].

وقد اختلف العلماء في تفسير الحديث على أقوال منها:

القول الأول: أن المراد به التردد بين النقد والنسيئة في صيغة واحدة، كأن يقول: بعتك بكذا نقداً وبكذا نسيئة، فيقبل الآخر على الإبهام– أي لم يحدد أي الصفقتين قَبَل[٣٩].

القول الثاني: أن المراد به اشتراط شرطين فاسدين في العقد، وهذا قول عند الحنابلة، وعليه فيكون اشتراط شرطين فاسدين يبطل العقد، أما اشتراط شرطين صحيحين أو أكثر فإنه يصح ويصح العقد[٤٠].

ولعل هذا القول هو أقرب الأقوال إلى التفسير الصحيح للحديث وأن اشتراط شرطين فأكثر صحيح لا يفسد العقد؛ لأنه لما كانت هذه الشروط لا تؤثر في صحة العقد وهي منفردة فيلزم ألا تؤثر فيه وهي مجتمعة.

تعليق عقد البيع على شرط مستقبل

اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين هما:

القول الأول: أن تعليق عقد البيع على شرط مستقبل غير جائز، وهذا قول الجمهور[٤١].

وعللوا قولهم: بأن هذا الشرط يخالف مقتضى العقد؛ إذ أن مقتضى العقد الفورية، وألا يكون معلقاً.

القول الثاني: أن تعليق عقد البيع على شرط مستقبل جائز وصحيح، وهذا هـو قول المالكية والحنابلة، وابن شبرمة(٤٢).

واستدل بما يلي:

١-عن عبد الله بن عمر- رضي الله عنهما- قال: أمّر رسول الله ﷺ في غزوة مؤتة زيد بن حارثة، فقال رسول الله ﷺ }**إن قُتل زيد فجعفر، وإن قُتل جعفـر فعبـد الله بـن رواحة**{(٤٣)، فالنبي ﷺ علّق عقد الولاية على أمر مستقبل.

٢-أن الأصل في شروط العقود الإباحة والصحة، والقول الثاني هو الـراجح فـي هـذه المسألة.

تعليق عقد الهبة على شرط مستقبل

اختلف العلماء في هذه المسألة، واختلافهم فيها كاختلافهم في المسألة السـابقة، والأقوال فيها هي:

القول الأول: عدم جواز تعليق عقد الهبة على شرط مستقبل، وهذا قول الجمهور من الحنـفية(٤٤)، والشافعية(٤٥)، والحنابلة(٤٦)، وعللوا قولهم هذا: بأن الأصل في العقـود أن تكون منجزة.

القول الثاني: أن تعليق عقد الهبة على شرط مستقبل جائز ولا بـأس بـه. وإذا جاز تعليق عقد البيع على شرط مستقبل- على الراجح-، فجوازه في الهبة من باب أولى؛ لأن عقود التبرعات أوسع من عقود المعاوضات.

حكم الوعد والإلزام به

عقد الإجارة المنتهية بالتمليك مبني على وعد في بعض صـوره، فهـل يجـب الوفاء بالوعد أم لا؟

اختلف العلماء في هذه المسألة على أقوال منها:

القول الأول: أن الوفاء بالوعد مستحب، وهو قول الشافعية(٤٧)، والحنابلـة(٤٨)، وأصحاب هذا القول يقولون أنه غير ملزم قضاء وإن كان مأموراً بالوفاء به ديانة؛ لأنـه تفضل وإحسان، لقوله تعالى: ﭽﮦﮧﮨﮩﭼ(٤٩).

القول الثاني: أن الوعد يجب الوفاء به إن كان معلقاً على شــرط، وهــو قــول الحنفية[٥٠].

القول الثالث: أن الوعد يجب الوفاء به إذا كان الوعد على سبب، ودخل الموعود في نتيجة للوعد، وهذا قول المالكية[٥١].

واستدلوا بقاعدة: لا ضرر ولا ضرار.

القول الرابع: أن الوعد يجب الوفاء به، وهو قول ابن شبرمة، وإسحاق بن راهويه، والحسن البصري وقول عند المالكية[٥٢].

واستدلوا بما يلي:

١. قول الله تعالى: **چژ ژ ڑ ڑ ک ک چ**[٥٣].

٢. قول الله تعالى: **چچ چ چ ڇ ڇ چ**[٥٤].

٣. قول الله تعالى: **چگ گ گ ں ں ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ چ**[٥٥].

٤. ما صح عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ }**آية المنافق ثــلاث، إذا حــدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا أؤتمن خان**{[٥٦].

وقد رجح كثير من العلماء المعاصرين القول الثالث وبه أخذ مجمع الفقه الإسلامي في دورته المنعقدة في الكويت في الفترة من ١-٦ جمادي الأولى ١٤٠٩هـ[٥٧].

المبحث الثالث
أحكام صور الإجارة المنتهية بالتمليك

حكم صورة الإجارة المنتهية بالتمليك:

هذه الصورة- كما سبق- تنتقل فيها ملكية السلعة إلى المستأجر بمجرد سداد القسط الإيجاري الأخير تلقائياً، ودون حاجة إلى إبرام عقد جديد، ودون ثمن سوى ما دفعه من المبالغ التي تم سدادها كأقساط إيجارية لهذه السلعة المؤجَرة خلال المدة المحددة، والتي هي في الحقيقة ثمن هذه السلعة.

وفي هذه الصورة يتضح لنا أن العقد صِيغَ في بدايته على أنه إجارة، وأنه بيع في نهايته، ولكن هذه الصياغة لا يمكن اعتمادها بهذه الصورة لأمور منها:

١- أن كل مبيع لابد له من ثمن، وهنا لا يوجد ثمن وقت تمام البيع- أي في نهاية مدة الإجارة- إذ أن ما دفع كان أجرة.

٢- أن الأجرة المقدرة للسلعة في المدة المحددة ليست أجرة المثل، بل روعي فيها أنها هي ثمن السلعة، مع إضافة ما قد يكون من ربح متفق عليه.

٣- أن إرادة المتعاقدين متجهة إلى بيع هذه السلعة وليس إجارتها، وقد دفعهما إلى جعل العقد بهذه الصورة خوف البائع- المؤجِر- من عدم الحصول على ثمن السلعة إذا كان الثمن مؤجلاً، والمشتري يرغب في اقتناء هذه السلعة والانتفاع بها مع عدم وجود إمكانات لديه لشرائها بالنقد، فصاغوا العقد بالصورة التي ذكرناها سابقاً.

لذلك كيّفها شرّاح القانون بأنها بيع تقسيط، ولم يعتدوا بعقد الإجارة الذي صرح به العاقدان؛ نظراً للقرائن التي تظهر أنه عقد بيع(٥٨).

تكييف هذه الصورة في الفقه الإسلامي:

لتكييف العقد تكييفاً صحيحاً لابد من النظر في الشروط التي صاحبت هذا العقد فإن كانت صحيحة وجب الوفاء بها، وإن لم تكن صحيحة بطلت.

وهذه الشروط لا يمكن أن يُقال أنها حولت العقد من إجارة إلى بيع؛ لأن المتعاقدين أرادا العقد إجارة لا بيعاً، فكان القول بذلك عكس إرادتهما الظاهرة والباطنة.

وهل يمكن أن يكون العقد بيعاً معلقاً والثمن فيه هو هـذه الأقسـاط التـي قـام المستأجر بسدادها؟، إن الذي يحول دون ذلك هو أن هذه الأقساط دُفعت على أنها أجـرة للعين المؤجَرة، فكيف تتحول إلى ثمن للعين المؤجَرة في نهاية المدة؟، فتحويلها إلى ثمن للعين المؤجَرة بعقد لاحق لا يتمشى مع القواعد التي تحدد أن لكل عقد أحكامـه وآثـاره فور انعقاده صحيحاً منتجاً واجـب الوفاء بما يقضي به.

بناء على ما سبق يتبين بطلان هذه الصورة التي تنتقل فيها ملكية السـلعة إلـى المستأجر بمجرد سداد القسط الإيجاري الأخير تلقائياً، ودون حاجة إلى إبرام عقد جديـد، ودون ثمن سوى ما دفعه مـن المبالغ التي تم سدادها كأقسـاط إيجاريـة لهـذه السـلعة المؤجَرة خلال المدة المحددة، والتي هي في الحقيقة ثمن هذه السلعة[٥٩].

وإذا تبين بطلان هذه الصورة فهل يمكن إيجاد صورة بديلة عن هذه الصورة، تكون خالية من المحاذير الشرعية.

ذهب بعض العلماء إلى إيجاد صورة بديلة عن هذه الصورة، وتكون خالية عن المحاذير الشرعية، وهذه الصورة هي: أن يُصاغ عقد بيع يشترط فيه عدم تصرف المشتري في الشيء المبيع بأي نوع من أنواع التصرف- معاوضة أو تبرعاً- إلا بعد سداد جميع الثمن، وإلا انفسخ العقد.

وما يُدفع من أقساط تكون أقساط ثمن السلعة المنجمة، فإذا وفى بها المشتري أصبح له حق التصرف فيها، وإذا لم يوفِ كان للبائع أخذ السلعة منه، وأما ما دُفع من أقساط خلال المدة السابقة فيمكن معالجتها من خلال خصم القيمة الإيجارية الحقيقية من هذه الأقساط التي دفعها خلال هذه المدة، مع إضافة تعويض ملائم عن الأضرار التي لحقت بالبائع نتيجة هذا الإخلال[٦٠].

حكم صورة الإجارة المقرونة ببيع السلعة:

أولاً: اقتران الإجارة ببيع الشيء المؤجَر بثمن رمزي

هذه الصورة- كما سبق بيانها- هي: أن يصاغ العقد على أنه عقد إجارة، يُمكّن المستأجر من الانتفاع بالعين المؤجرة في مقابل أجرة محددة في مدة محددة للإجارة، على

أن يكون للمستأجر الحق في تملك العين المؤجرة في نهاية مدة الإجارة مقابل مبلغ رمزي(٦١).

وحكم هذه الصورة ينبني على حكم ثلاث مسائل فقهية وهي:

١- هل يصح اجتماع عقدين في عقد.

وقد تقدم معنا أن الراجح في هذه المسألة هو: جواز اجتماع عقدين في عقد، إلا إذا كان أحدهما معاوضة والآخر تبرع(٦٢).

٢- هل يصح تعليق عقد البيع على شرط؟

وقد تقدم معنا أن الراجح في هذه المسألة هو: جواز تعليق عقد البيع على شرط(٦٣).

٣-في هذه الصورة روعي أن ما اتُفق على أنه أقساط إيجارية هي في حقيقتها جزء من ثمن هذه السلعة، فهل يصح أن يكون ثمن المبيع رمزياً؟

ثمن المبيع في الفقه الإسلامي لابد أن يكون مقارباً لقيمة السلعة الحقيقة؛ وذلك لأن البيع هو معاوضة مال بمال، ومعاوضة المال بالمال معناها أن يأخذ البائع من المشتري عوض + هذه السلعة وهو الثمن، أو بلفظ آخر قيمتها، أو ما يقارب ذلك في الأسواق، وأن يأخذ المشتري السلعة من البائع عوض ما دفعه من ثمن أو ما يقارب ذلك، حيث يُغتفر التفاوت اليسير، ولكن المطلوب هو تحقيق العدل بين العوضين، والعدل أن تكون السلعة معادلة للثمن الذي حُدد لها، وأن يكون الثمن معادلاً للسلعة التي عُيّنت له.

ويدل لهذا ما شُرع من خيارات، فإنها شُرعت للاطمئنان على أنه لم يحدث غبن ولا ظلم في ميزان العدل الواجب تطبيقه.

ولا يأتي في هذه الصورة البحث حول أن المتعاقدين لهما الحرية التامة في أن يحددا الثمن الذي يريانه- وإن كان قليلاً جداً-؛ لأن اقتران عقد الإجارة- مع تحديد الأجرة المرتفعة كثيراً عن أجرة المثل خلال المدة التي اشترط استمرار الإجارة فيها بهذه الأجرة- بعقد البيع في نهاية هذه المدة وبعد سداد الأقساط الإيجارية، وجعل ثمن المبيع رمزياً، يُفصح بصورة واضحة عن أن المقصود هو عقد البيع من أول الأمر، وليس عقد إجارة ثم عقد بيع، وأن كل ما دُفع هو الثمن، سواء في أثناء مدة الإجارة، أو عند إبداء المستأجر- المشتري- رغبته في الشراء بتقديم الثمن الرمزي المشار إليه.

ويؤيد هذا أن العبرة في العقود بالمعاني لا بالألفاظ والمباني[٦٤].

بناء على ما سبق، لا يعتبر الثمن الرمزي- الذي حدداه المتعاقدان في هذا الصورة- ثمناً حقيقياً للسلعة، وبالتالي لا يمكن أن نقول: أنه قد اجتمع في هذا العقد عقدان عقد إجارة، وعقد بيع.

ولكن هذا الثمن الرمزي هو في الحقيقة جزء من الثمن، وباقي الثمن هو ما يدفعه أو دفعه المستأجر- المشتري- من أقساط ظهرت في صورة أجرة عن كل فترة من الفترات المحددة لانتهاء عقد الإجارة.

لذلك كيّف شرّاح القانون هذا العقد بأنه عقد بيع بثمن مقسط، إلا أن تكييفه بذلك في الفقه يحول دونه صراحة الصيغة في أنه عقد إجارة أريدت أحكامه وآثاره خلال هذه المدة، ولم يرد عقد البيع بآثاره وأحكامه إلا بعد انتهاء مدة الإجارة، والقيام بالالتزامات التي أوجبها العقد، ومنها دفع جميع الأقساط الإيجارية.

لذلك فإن هذا العقد يمكن أن يُصاغ بديل له على الوجه الذي رجحه الدكتور حسن الشاذلي، وهو: عقد بيع يشترط فيه عدم التصرف في المبيع بأي نوع من أنواع التصرفات- معاوضة أو تبرعاً- حتى يتم سداد جميع الأقساط- الثمن- على الوجه المتفق عليه[٦٥].

ثانياً: اقتران الإجارة ببيع الشيء المؤجَر بثمن حقيقي:

هذه الصورة- كما سبق بيانها- هي: أن يصاغ العقد على أنه عقد إجارة، يُمكّن المستأجر من الانتفاع بالعين المؤجرة في مقابل أجرة محددة في مدة محددة للإجارة، على أن يكون للمستأجر الحق في تملك العين المؤجرة في نهاية مدة الإجارة مقابل مبلغ حقيقي[٦٦].

فهذه الصورة هي مثل الصورة السابقة، إلا أنه قد حُدد هنا ثمن حقيقي للسلعة المؤجَرة يدفعه المستأجر بعد انتهاء سداد جميع الأقساط الإيجارية المتفق عليها.

وقد وُجد في الصورة مسألتان فقهيتان، هما:

١- مسألة اجتماع عقدين في عقد- عقد الإجارة وعقد البيع- وسبق أن رجحنا جواز اجتماع عقدين في عقد إلا إذا كان أحدهما معاوضة والآخر تبرع[٦٧].

٢- مسألة تعليق عقد البيع على شرط، وسبق أن رجحنا جوازه[٦٨].

تكييف هذا العقد:

يعد هذا العقد في بدايته عقد إجارة تترتب عليه كل أحكام هذا العقد وآثاره، وبعد انتهاء عقد الإجارة يبدأ عقد البيع المعلق على تحقق الشرط- وهو سداد جميع الأقساط الإيجارية المتفق عليها- الذي اقترن بعقد الإجارة.

وبناء على ما سبق يمكن القول بصحة هذه الصورة.

حكم صورة الإجارة المقرونة بوعد بالبيع:

هذه الصورة- كما سبق بيانها- هي: أن يصاغ العقد على أنه عقد إجارة، يُمكّن المستأجر من الانتفاع بالعين المؤجرة في مقابل أجرة محددة في مدة محددة للإجارة، على أن المؤجر يعد المستأجر وعداً ملزماً- إذا وفى المستأجر بسداد الأقساط الإيجارية في المدة المحددة- ببيع العين المؤجرة في نهاية العقد على المستأجر بمبلغ معين .

وينبني حكم هذه المسألة على مسألة الوفاء بالوعد، وهل هو لازم أم لا، وسبق أن ذكرنا أن القول الراجح في هذه المسألة هو وجوب الوفاء بالوعد ديانة وقضاء.

وبناء على هذا، فيكون الوعد الصادر من المالك- المؤجِر- ببيع هذه السلعة المؤجَرة للمستأجر إذا رغب في ذلك ودفع ثمناً لها هو كذا، فيكون وعداً ملزماً للمالك- المؤجَر- ببيعها للمستأجر بعد تحقق الشرط- وهو استيفاء جميع الأقساط الإيجارية المتفق عليها، وإبداء رغبته في شرائها، وتقديم الثمن الذي اتفق عليه-.

وهذا إذا كان الوعد صادراً من المالك، أما إذا كان قد صدر من منهما- بأن وعد المالك ببيع السلعة للمستأجر، ووعد المستأجر المالك بشراء هذه السلعة إذا تحقق الشرط وهو الوفاء بكل الأقساط الإيجارية المتفق عليها خلال المدة المحددة، وحدد الثمن- فحينئذٍ يكون كل منهما ملزماً بإجراء هذا البيع على الوضع الذي اتفق عليه.

ولابد من صيغة جديدة في كلتا الحالتين؛ لأن العقد لا ينعقد إلا بصيغة باتة دالة على أنه أراد البيع في الحال، والآخر أراد الشراء في الحال، والصيغة التي معنا هي وعد بالبيع، ووعد بالشراء، فلابد لإتمام هذا البيع من صيغة لعقد البيع تصدر عند الانتهاء من

تحقق الشرط المعلق عليه الوعد بالبيع؛ وذلك لعدم وجود صيغة له من قبل، وإنما الموجود هو وعد به فقط.

ولئلا يحدث النزاع ينبغي عند عقد الإجارة المقترنة بوعد بالبيع تبيين الـمُلزم بالوعد، فإن كان المشتري وحده بُين، وإن كان البائع وحده بُين، وإن كان كلاهما بُين(٦٩).

وهذه الصورة بالضوابط المذكورة جائزة- إن شاء الله-؛ لعدم وجود الـمحظور الشرعي فيها.

حكم صورة الإجارة المقرونة بوعد بالهبة:

هذه الصورة- كما سبق بيانها- هي: أن يصاغ العقد على أنه عقد إجارة، يُمكّن المستأجر من الانتفاع بالعين المؤجرة في مقابل أجرة محددة في مدة محددة للإجارة، على أن المؤجر يعد المستأجر وعداً ملزماً- إذا وفى المستأجر بسداد الأقساط الإيجارية في المدة المحددة- بهبة العين المؤجرة في نهاية العقد على المستأجر.

وينبني حكم هذه المسألة على مسألة الوفاء بالوعد، وهل هو لازم أم لا، وسبق أن ذكرنا أن القول الراجح في هذه المسألة هو وجوب الوفاء بالوعد(٧٠).

وعليه فهذه الصورة جائزة- والله اعلم-؛ لعدم وجود المحظور الشرعي فيها(٧١).

حكم صورة الإجارة المقرونة بوعد ببيع السلعة أو مد مدة الأجرة أو إعادة السلعة لمالكها:

هذه الصورة- كما سبق- هي: أن يصاغ العقد على أنه عقد إجارة، يُمكّن المستأجر من الانتفاع بالعين المؤجرة في مقابل أجرة محددة في مدة محددة للإجارة، مع وعد ملزم من المؤجِّر في أن يجعل للمستأجر في نهاية مدة الإجارة الحق في ثلاثة أمور:

الأول: تملك السلعة مقابل ثمن يراعى في تحديده المبالغ التي سبق له دفعها- كأقساط إيجار-، وهذا الثمن محدد عند بداية التعاقد، أو بأسعار السوق عند نهاية العقد.

الثاني: مد مدة الإجارة لفترة أخرى.

الثالث: إعادة الأعيان المؤجرة إلى المؤسسة المالكة والمؤجرة لها.

وهذه الصورة لا محظور شرعي فيها؛ لأنها تتساوى مع صورة الإجارة المقترنة بوعد بالبيع بثمن حقيقي، بل إنها أكثر مرونة بالنسبة للمستأجر؛ إذ تعطيه الحق في اختيار واحد من ثلاثة أمور بعد انتهار مدة الإجارة(٧٢).

الخاتمة

نختم هذا البحث بأبرز النتائج التي توصلنا لها، وهي:

أكثر صور عقد التأجير المنتهي بالتمليك انتشاراً وتداولاً هي:

- إجارة تنتهي بالتمليك دون دفع ثمن سوى الأقساط الإيجارية، وهي صورة ممنوعة باطلة.
- اقتران الإجارة ببيع الشيء المؤجر بثمن رمزي، أو حقيقي، فإن كان الثمن رمزياً فالصورة غير صحيحة، وإن كان حقيقياً فالصورة صحيحة.
- اقتران الإجارة بوعد بالبيع، وهذه الصورة صحيحة.
- اقتران الإجارة بوعد بالهبة، وهذه الصورة صحيحة.
- اقتران الإجارة بوعد من المؤجر للمستأجر بأن يجعل له في نهاية مدة الإجارة الحق في أحد ثلاثة أمور:

الأول: تملك السلعة مقابل ثمن.

الثاني: مد مدة الإجارة.

الثالث: إعادة السلعة إلى المؤجر.

وهذه الصورة صحيحة.

جواز اشتراط عقد في عقد جائز ولا بأس به إلا إذا كان أحد العقدين قرضاً.

الأصل في الشروط الحل والصحة.

جواز تعليق عقد البيع على شرط مستقبل.

جواز تعليق عقد الهبة على شرط مستقبل.

الوعد ملزم، ويجب الوفاء به.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه وسلم.

هوامش البحث

(١) سورة البقرة: آية (٢٧٥).

(٢) سورة النحل: آية (٦٤).

(٣) سورة المائدة: آية (٣).

(٤) ينظر **الوسيط في القانون:** عبد الرزاق السنهوري.

(٥) **ينظر معجم مقاييس اللغة** لابن فارس، (١٦٢).

(٦) ينظر **الروض المربع شرح زاد المستقنع**، (ص٣١٨) و**أنيس الفقهاء** لقاسم القونوي (ص٢٥٩)، **والذخيرة** للقرافي (٣٧١/٥)، **وحاشية ابن عابدين** [الناشر دار المعرفة في لبنان، ط١، ١٤٢٠هـ] (٦/٩- ٧).

(٧) **معجم مقاييس اللغة** لابن فارس (٣٥١/٥- ٣٥٢).

(٨) سورة الطلاق: آية (٦).

(٩) سورة البقرة: آية (٢٣٣).

(١٠) سورة البقرة: آية (٢٦-٢٧).

(١١) سورة الكهف: آية (٧٧).

(١٢) أخرجه البخاري في **صحيحة**، في كتاب البيوع، في باب أثم من باع حراً، رقم الحديث (٢٢٢٧).

(١٣) أخرجه البخاري في **صحيحة**، في كتاب الطب، في باب الشرط في الرقية بقطيع من الغنم، رقم الحديث (٥٧٣٧).

(١٤) يريد دليلاً ماهِراً بالدَّلالة والدِّلالة جميعاً بفتح الدال وكسرها ويقال إنه سُمّي خرّيتاً لأنه يهتدي. ينظر **الغريب لابن قتيبة:** (ص٣٨٦).

(١٥) أخرجه البخاري في **صحيحة**، في كتاب الإجارة، في باب استئجار المشركين عند الضرورة،رقم الحديث (٢٢٦٣).

(١٦) **المغني** لابن قدامة (٦/٨).

(١٧) قال الإمام الشافعي- رحمه الله- في **الأم** (٣٠/٤)**:** فمضت بها السنة وعمل بها غير واحد من أصحاب رسول الله ﷺ ولا يختلف أهل العلم ببلدنا علمناه في إجارتها وعوام الفقهاء الأمصار.

[١٨] قال ابن رشد في **بداية المجتهد** (١٣٣٩/٤): إن الإجارة جائزة عند جميع فقهاء الأمصار والصدر الأول.

[١٩] ينظر **الإجارة المنتهية بالتمليك في ضوء الفقه الإسلامي** لخالد الحافي (ص ٢٥-٣٢).

[٢٠] **المغني** لابن قدامة (٦/٨).

[٢١] **الإجارة المنتهية بالتمليك في ضوء الفقه الإسلامي** لخالد الحافي (ص ٦٠).

[٢٢] ينظر بحث الدكتور حسن علي الشاذلي في مجلة المجمع الفقهي، الدورة الخامسة (٢٦١٣/٤-٢٦١٧)، و**الإجارة المنتهية بالتمليك في ضوء الفقه الإسلامي** لخالد الحافي (ص٦٦-٧٠).

[٢٣] ينظر **المبسوط** (١٦/١٣)، و**حاشية الدسوقي على الشرح الكبير** (٦٦/٣)، و**المجموع شرح المهذب** (٢٣٠/٩)، **الشرح الكبير** (٢٣٠/١١).

[٢٤] أخرجه الترمذي في **سننه**:(٥٣٥/٣)، في كتاب البيوع، في باب ما جاء في كراهية بيع ما ليس عندك، رقم الحديث: (١٢٣٤)، وأخرجه النسائي في **سننه**، في كتاب البيوع، في باب شرط في بيع وهو أن يقول أبيعك هذه السلعة، رقم الحديث (٤٦٣٠)، وأخرجه ابن ماجه في **سننه**، في كتاب التجارات، باب النهي عن بيع ما ليس عندك، رقم الحديث (٢١٨٨)، وأخرجه الإمام أحمد في **مسنده**، رقم الحديث (٦٦٢٨)، قال الألباني: حسن صحيح [ينظر **صحيح سنن الترمذي** للإمام الألباني (١٨١٢).

[٢٥] أخرجه أبو داود في **سننه**، في كتاب البيوع، في باب فيمن بيعتين في بيعة، رقم الحديث (٣٤٦١)، وأخرجه الترمذي في **سننه**، في كتاب البيوع، في باب ما جاء في النهي عن بيعتين في بيعة، رقم الحديث (١٢٣١)، وأخرجه النسائي في **سننه**، كتاب البيوع، باب فيمن باع بيعتين في بيعة، رقم الحديث (٤٦٣٢)، وأخرجه أحمد في **مسنده**، رقم الحديث (١٠١٥٧)، قال الألباني: صحيح [ينظر **صحيح سنن الترمذي** للإمام الألباني (١٦١٢).

[٢٦] ينظر **مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية** (٦٢/٢٩).

[٢٧] سبق تخريجه ينظر تخريج الحديث الاول.

[٢٨] سبق تخريجه ينظر تخريج الحديث الاول.

[٢٩] ينظر بحث الدكتور حسن الشاذلي في مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الخامسة (٤/٢٦٣٥).

[٣٠] ينظر **مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية** (٢٩/٤٣٢).

[٣١] ينظر بحث الدكتور حسن الشاذلي في مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الخامسة (٤/٢٦٣٣).

[٣٢] ينظر **حاشية ابن عابدين** [الناشر عالم الكتب للنشر والتوزيع في المملكة العربية السعودية، طُبع عام ١٤٢٣هـ] (٧/٢٨٢-٢٨٣).

[٣٣] ينظر **تحرير الكلام في مسائل الالتزام** للحطاب (ص ٣٣٩-٣٦٥).

[٣٤] ينظر **مغني المحتاج** للخطيب (٢/٣٣).

[٣٥] ينظر الشرح الكبير (١١/٢٣).

[٣٦] ينظر **البهجة شرح التحفة** (٢/٩)، **مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية** (٢٩/١٢٦-١٨٠)، وقد استفاض ابن تيمية- رحمه الله- في تقرير هذه المسألة.

[٣٧] أخرجه الترمذي من حديث كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف المزني عن أبيه عن جده، في **سننه**، في كتاب الأحكام، باب في الصلح، رقم الحديث (١٣٥٢)، وقال عنه: هذا حديث حسن صحيح، وأخرجه ابن ماجه في كتاب **سننه**، في كتاب الأحكام، باب الصلح (٢٣٥٣). وأخرجه أبو داود من حديث أبي هريرة في **سننه**، في كتاب الأقضية، في باب في الصلح، رقم الحديث (٣٥٩٤)، وأخرجه أحمد في **مسنده**، رقم الحديث (٨٥٦٦)، قال الألباني: حسن صحيح [ينظر **سنن أبي داود** بتعليق الإمام الألباني عليه (ص ٥٤٤)].

[٣٨] سبق تخريجه ص١١.

[٣٩] ينظر **المعاملات المالية المعاصرة** (ص٣١٥).

[٤٠] ينظر **الشرح الكبير** (١١/٢٢٨).

[٤١] ينظر **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق** (٥/٤٤)، و**الفروق** (١/٢٢٩)، و**المجموع شرح المهذب** للنووي (٩/٢٤٩)، و**الشرح الكبير** (١١/٢٤٩).

[٤٢] ينظر **القوانين الفقهية** (٢٨٥)، **نظرية العقد لابن تيمية** (١٨٨).

[٤٣] أخرجه البخاري في **صحيحه**، في كتاب المغازي، في باب باب غزوة مؤتة من أرض الشام، رقم الحديث (٤٢٦١).

(٤٤) قد قال الكاساني في كلامه عن شرائط الهبة في كتابه **بدائع الصنائع** (١٨٤/٦): "أما الأول فهو ألا يكون معلقاً بماله خطر الوجود والعدم من دخول زيد، وقدوم خالد، والرقبي ونحو ذلك... لأن الهبة تمليك العين للحال، وأنه لا يحتمل التعليق بالخطر والإضافة إلى الوقت كالبيع".

(٤٥) ينظر **أسنى المطالب** (٤٧٩/٢).

(٤٦) ينظر **المغني** (٢٥٠/٨).

(٤٧) ينظر **الفتوحات الربانية على الأذكار النووية** (٢٥٨/٦).

(٤٨) ينظر **المبدع** (٣٤٥/٩).

(٤٩) سورة التوبة: آية (٩١).

(٥٠) ينظر **غمز عيون البصائر** للحموي، (٢٣٧/٣).

(٥١) ينظر **تحرير الكلام على مسائل الالتزام** للحطاب (ص ١٥٤-١٥٥)، والفروق (٢٥/٤).

(٥٢) ينظر **المحلى** (٢٨/٨)، **الاختيارات الفقهية من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية** (ص٣٣١).

(٥٣) سورة المائدة: آية (١).

(٥٤) سورة المؤمنون: آية (٨).

(٥٥) سورة الصف: الآيتان (٢-٣).

(٥٦) أخرجه البخاري في **صحيحه**، في كتاب الإيمان، في باب علامة المنافق، رقم الحديث (٣٣)، وأخرجه مسلم في **صحيحه**، في كتاب الإيمان، في باب بيان خصال المنافق، رقم الحديث (٥٩).

(٥٧) ينظر **المعاملات المالية المعاصرة** (ص٣١١).

(٥٨) **بيع التقسيط هو:** عقد على مبيع حال بثمن مؤجل، كله أو بعضه، يؤدى مفرقاً على أجزاء معلومة في أوقات معلومة. ينظر **المعاملات المالية المعاصرة:** (ص٣٢٩).

(٥٩) ينظر بحث الدكتور حسن الشاذلي في مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الخامسة (٢٦٣٩/٤-٢٦٤٠)، وذهب إلى منع هذه الصورة مجمع الفقه الإسلامي في قراره رقم ١١٠ (١٢/٤)، والصادر بشأن موضوع الإيجار المنتهي بالتمليك، وصكوك التأجير، في الدورة الثانية عشرة (٦٩٧/١-٦٩٩).

(٦٠) وقد قال بهذا القول الدكتور حسن الشاذلي، وذكر أنه يجوز في الفقه إجراء عقد بيع مع اشتراط عدم نقل ملكية المبيع إلى المشتري إلا بعد سداد جميع الثمن المؤجل، وأن المالكية ذهبوا إلى جواز بيع المالك للسلعة بشرط ألا يتصرف فيها المشتري ببيع ولا هبة ولا عتق حتى يعطي الثمن، فهذا بمنزلة الرهن وكان الثمن مؤجلاً.ينظر بحث الدكتور حسن الشاذلي في مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الخامسة (٤/٢٦٣٩-٢٦٤٠).

(٦١) ينظر ص١١.

(٦٢) ينظر ص١١.

(٦٣) ينظر ص١٥.

(٦٤) ينظر **درر الحكام في شرح مجلة الاحكام** (ص٢١).

(٦٥) ينظر بحث الدكتور حسن الشاذلي في مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الخامسة (٤/٢٦٤٥-٢٦٤٧).

(٦٦) ينظر ص١٩.

(٦٧) ينظر ص١١.

(٦٨) ينظر ص١٥.

(٦٩) ينظر بحث الدكتور حسن الشاذلي في مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الخامسة (٤/٢٦٤٨-٢٦٥١).

(٧٠) ينظر ص١٧.

(٧١) ذهب إلى جواز هذه الصورة مجمع الفقه الإسلامي في قراره رقم ١١٠ (٤/١٢)، والصادر بشأن موضوع الإيجار المنتهي بالتمليك، وصكوك التأجير، في الدورة الثانية عشرة (١/٦٩٧-٦٩٩).

(٧٢) ينظر بحث الدكتور حسن الشاذلي في مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الخامسة (٤/٢٦٥١-٢٦٥٤).

المصادر والمراجع

مصادر هذا البحث ومراجعه بعد القرآن الكريم هي:

١. **الإجارة المنتهية بالتمليك في ضوء الفقه الإسلامي**، تأليف خالد بن عبد الله بن براك الحافي، الطبعة الثانية ١٤٢١هـ.

٢. **الاختيارات الفقهية من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية،** اختارها الشيخ علاء الدين أبو الحسن علي بن محمد بن عباس البعلي الدمشقي، أشرف على تصحيحه الشيخ عبد الرحمن حسن محمود، الناشر المؤسسة السعيدية في الرياض.
٣. **أسنى المطالب شرح روض الطالب،** للقاضي أبي يحيى زكريا الأنصاري الشافعي، وبهامشه حاشية الشيخ أبي العباس بن أحمد الرملي الكبير الأنصاري، الناشر دار الكتاب الإسلامي في مصر.
٤. **الأم،** للإمام أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، خرّج أحاديثه وعلّق عليه محمود مطرجي، الناشر دار الكتب العلمية في لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.
٥. **أنيس الفقهاء في تعريف الألفاظ المتداولة بين الفقهاء،** للشيخ قاسم القونوي، تحقيق الدكتور أحمد بن عبد الرزاق الكبيسي، الناشر دار الوفاء للنشر والتوزيع في السعودية- جدة، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.
٦. **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع،** للإمام علاء الدين أبي بكر ابن مسعود الكاساني الحنفي، تحقيق محمد خير طعمه حلبي، الناشر دار المعرفة في لبنان، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.
٧. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد،** لأبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد ابن رشد القرطبي، تحقيق ماجد الحموي، الناشر دار ابن حزم في لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.
٨. **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق،** تأليف فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي، الناشر دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية.
٩. **تحرير الكلام في مسائل الالتزام،** للإمام أبي عبد الله محمد بن محمد الحطاب، تحقيق عبد السلام محمد الشريف، الناشر دار الغرب الإسلامي في لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ.
١٠. **حاشية ابن عابدين على شرح الشيخ علاء الدين محمد بن علي الحصكفي لمتن تنوير الأبصار** للشيخ شمس الدين التمرتاشي، تحقيق عبد المجيد طعمه حلبي، الناشر دار المعرفة في لبنان، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.

١١. **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، للعالم شمس الدين الشيخ محمد عرفة الدسوقي على **الشرح الكبير**، لأبي البركات سيدي أحمد الدروير، وبهامشه الشرح المذكور مع تقريرات للمحقق سيدي الشيخ محمد عليش، الناشر دار الفكر.
١٢. **درر الحكام شرح مجلة الأحكام**، علي حيدر، دار الجيل، بيروت.
١٣. **الذخيرة**، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق الأستاذ محمد بو خبزة، الناشر دار الغرب الإسلامي في لبنان، الطبعة الأولى ١٩٩٤م.
١٤. **رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار**، لمحمد أمين الشهير بابن عابدين، دراسة وتحقيق وتعليق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض، الناشر دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع في المملكة العربية السعودية، طُبع عام ١٤٢٣هـ.
١٥. **الروض المربع بشرح زاد المستقنع**، للشيخ منصور بن يونس البهوتي، مراجعة وتحقيق وتعليق محمد عبد الرحمن عوض، الناشر دار الكتاب العربي في لبنان، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ.
١٦. **سنن أبي داود**، حكم على أحاديثه وآثاره وعلّق عليه: محمد ناصر الدين الألباني، الناشر مكتبة المعارف للنشر والتوزيع في الرياض، الطبعة الأولى.
١٧. **سنن ابن ماجة**، محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني، دار النشر: دار الفكر، بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
١٨. **سنن الترمذي**، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، دار النشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون.
١٩. **سنن النسائي (المجتبى)**، احمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، دار النشر: مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، الطبعة الثانية، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة.
٢٠. **سير أعلام النبلاء**، تصنيف الإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، الناشر مؤسسة الرسالة، الطبعة الحادية عشرة ١٤٢٢هـ.
٢١. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، دار النشر: دار ابن كثير ، اليمامة، بيروت، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، الطبعة الثالثة، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا.

٢٢. **صحيح سنن الترمذي**، لمحمد ناصر الدين الألباني، الناشر مكتبة المعارف للنشر والتوزيع في الرياض، الطبعة الثانية ١٤٢٢هـ.
٢٣. **صحيح مسلم**: مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، دار النشر: دار إحياء التراث العربي- بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
٢٤. **عقد البيع والمقايضة للدكتور**، توفيق حسن فرج، الناشر مؤسسة الثقافة الجامعية، طُبع عام ١٩٨٥م.
٢٥. **العقود الشائعة والمسماة**، للدكتور جاك الحكيم، الناشر دار الفكر في لبنان، طُبع عام ١٩٧٠م.
٢٦. **غريب الحديث**، عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري أبو محمد، دار النشر: مطبعة العاني، بغداد، ١٣٩٧، الطبعة: الأولى، تحقيق: د.عبد الله الجبوري.
٢٧. **غمز عيون البصائر** شرح كتاب **الأشباه والنظائر** لابن نجيم، شرح السيد أحمد بن محمد الحموي، الناشر دار الكتب العلمية في لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.
٢٨. **الفتوحات الربانية على الأذكار النووية**، لمحمد علان الصديقي، الناشر دار الفكر في لبنان، طُبع عام ١٣٩٨هـ.
٢٩. **الفروق**، لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المشهور بالقرافي، وبهامشه الكتابين تهذيب الفروق، والقواعد السنية في الأسرار الفقهية، الناشر دار عالم الكتب.
٣٠. **المبدع في شرح المقنع**، لأبي إسحاق برهان الدين إبراهيم بن محمد ابن مفلح، الناشر المكتب الإسلامي في دمشق، طُبع عام ١٣٩٤هـ.
٣١. **المبسوط**، لشمس الدين السرخسي، الناشر دار المعرفة في لبنان، طُبع عام ١٤١٤هـ.
٣٢. **المجلة العربية**، والتي تصدر في المملكة العربية السعودية، عدد ٢٩٤، السنة ٢٦، عدد رجب ١٤٢٢هـ.
٣٣. **مجلة مجمع الفقه الإسلامي** المنبثقة عن منظمة المؤتمر الإسلامي.

٣٤. **المجموع** شرح **المهـذب** للشيرازي، للإمام أبي زكريا محيي الدين بن شرف النووي، تحقيق محمد نجيب المطيعي، الناشر دار عالم الكتب للطباعة والنشر، طُبع عام ١٤٢٣هـ.

٣٥. **مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، وساعده ابنه محمد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، طُبع عام ١٤١٥هـ.

٣٦. **المحلى**، لابي محمد علي بن احمد بن سعيد بن حزم الظاهري دار الاتحاد العربي بالقاهرة ١٣٨٨هـ.

٣٧. **مسند الامام احمد**، أحمد بن حنبل أبو عبدالله الشيباني، دار النشر: مؤسسة قرطبة- مصر.

٣٨. **المعاملات المالية المعاصرة**، د محمد عثمان شبير، دار النفائس الأردن.

٣٩. **معجم مقاييس اللغة**، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، الناشر دار الجيل في لبنان، طُبع عام ١٤٢٠هـ.

٤٠. **المغني**، لموفق الدين أبي محمد عبد الله بن قدامة المقدسي، تحقيق الدكتور عبد الله ابن عبد المحسن التركي، والدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، الناشر مطبعة هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان في القاهرة، الطبعة الثانية ١٤١٢هـ.

٤١. **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، شرح الشيخ محمد الشربيني الخطيب، على متن **المنهاج** لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي، الناشر دار إحياء التراث العربي في لبنان.

٤٢. **المقنع**، لموفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، و**الشرح الكبير**، لشمس الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي، و**الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، لعلاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان بن أحمد المرداوي، تحقيق عبد الله عبد المحسن التركي، الناشر مطبعة هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.

٤٣. **نظرية العقد**، ابن تيمية، مطبعة السنة المحمدية.

j